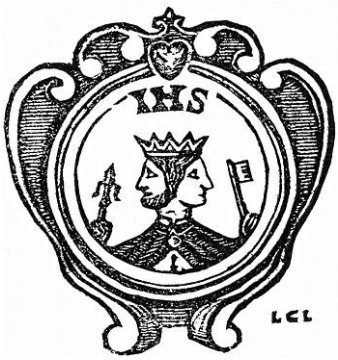
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1939

Table des articles

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE 3

LES SYMBOLES DE L'ANALOGIE 7

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE 15

L'ARBRE DU MONDE 18

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE 26

L'ARBRE ET LE VAJRA 29

LES DEUX NUITS 34

L'ARBRE DE VIE ET LE BREUVAGE D'IMMORTALITÉ 38

LES DEUX NUITS 46

LE SYMBOLISME DE L'ÉCHELLE 49

L'ESPRIT EST-IL DANS LE CORPS OU LE CORPS DANS L'ESPRIT ? 57

MESURE ET MANIFESTATION 60

LE DON DES LANGUES 70

LES ORIGINES DU MORMONISME 73

Études Traditionnelles — N° 229, p. 5-11, janvier 1939

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE

Nous avons fait allusion dernièrement, à propos de la façon dont Shri Aurobindo envisage le *Yoga*, à l'union, dans la réalisation totale de l'être, de deux aspects qui correspondent en quelque sorte à deux phases de celle-ci, l'une « ascendante » et l'autre « descendante ». La considération de la première phase, dans laquelle l'être, parti d'un certain état de manifestation, s'élève jusqu'à l'identification avec son principe non-manifesté, ne peut soulever aucune difficulté, puisque c'est là ce qui, partout et toujours, est expressément indiqué comme le processus et le but essentiel de toute initiation, celle-ci aboutissant à la « sortie du cosmos », comme nous l'avons expliqué dans de précédents articles, et, par suite, à la libération des conditions limitatives de tout état particulier d'existence. Par contre, pour ce qui est de la seconde phase, celle de « redescente » dans le manifesté, il semble qu'il n'en soit parlé que plus rarement et, dans bien des cas, d'une façon moins explicite, parfois même, pourrait-on dire, avec une certaine réserve où une certaine hésitation, que les explications que nous nous proposons de donner ici permettront d'ailleurs de comprendre ; c'est sans doute pourquoi elle donne lieu facilement à des malentendus, soit que l'on regarde à tort cette façon d'envisager les choses comme plus ou moins exceptionnelle, soit qu'on se méprenne sur le véritable caractère de la « redescente » dont il s'agit.

Nous considérerons tout d'abord ce qu'on pourrait appeler la question de principe, c'est-à-dire la raison même pour laquelle toute doctrine traditionnelle, pourvu qu'elle se présente sous une forme vraiment complète, ne peut pas, en réalité, envisager les choses autrement ; et cette raison pourra être comprise sans difficulté si l'on se reporte à l'enseignement du *Vêdânta* sur les quatre états d'*Atmâ*, tels qu'ils sont décrits notamment dans la *Mândûkya Upanishad*[1]. En effet, il n'y à pas seulement les trois états qui sont représentés dans l'être humain par la veille, le rêve et le sommeil profond, et qui correspondent respectivement à la manifestation corporelle, à la manifestation subtile et au non-manifesté ; mais, au delà de ces trois états, donc au delà du non-manifesté lui-même, il en est un quatrième, qui peut être dit « ni manifesté ni non-manifesté », puisqu'il est le principe de l'un et de l'autre, mais qui aussi, par là même, comprend à la fois le manifesté et le non-manifesté. Or, bien que l'être atteigne réellement son propre « Soi » dans le troisième état, celui du non-manifesté, ce n'est cependant pas celui-ci qui est le terme ultime, mais le quatrième, en lequel seul est pleinement réalisée l'« Identité Suprême », car *Brahma* est à la fois « être et non-être » (*sadasat*), « manifesté et non-manifesté » (*vyaktâvyakta*), « son et silence » (*shabdâshabda*), sans quoi il ne serait pas véritablement la Totalité absolue ; et, si la réalisation s'arrêtait au troisième état, elle n'impliquerait que le second des deux aspects, celui

[1] Voir *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XII à XVII.

que le langage ne peut exprimer que sous une forme négative. Ainsi, comme le dit M. Ananda K. Coomaraswamy dans une récente étude[1], « il faut être passé au delà du manifesté (ce qui est représenté par le passage « au delà du Soleil ») pour atteindre le non-manifesté (l'« obscurité » entendue en son sens supérieur), mais la fin dernière est encore au delà du non-manifesté ; le terme de la voie n'est pas atteint tant qu'*Atmâ* n'est pas connu à la fois comme manifesté et non-manifesté » ; il faut donc, pour y parvenir, passer encore « au delà de l'obscurité », ou, comme l'expriment certains textes, « voir l'autre face de l'obscurité ». Autrement, *Atmâ* peut « briller » en soi-même, mais ne « rayonne » pas ; il est identique à *Brahma*, mais dans une seule nature, non dans la double nature qui est comprise en Son unique essence[2].

Ici, il est nécessaire de prévenir une objection possible : on pourrait, en effet, faire remarquer qu'il n'y a aucune commune mesure entre le manifesté et le non-manifesté, de telle sorte que le premier est comme nul vis-à-vis du second, et, en outre, que le non-manifesté, étant déjà en lui-même le principe du manifesté, doit dès lors le contenir d'une certaine façon. Tout cela est parfaitement vrai, certes, mais il ne l'est pas moins que le manifesté et le non-manifesté, tant qu'on les envisage ainsi, apparaissent encore en un sens comme deux termes entre lesquels il existe une opposition ; et cette opposition, même si elle n'est qu'illusoire (comme d'ailleurs toute opposition l'est au fond), n'en doit pas moins être finalement résolue ; or elle ne peut l'être qu'en passant au delà de l'un et de l'autre de ses deux termes. D'autre part, si le manifesté ne peut pas être dit réel au sens absolu de ce mot, il n'en possède pas moins en lui-même une certaine réalité, relative et contingente sans doute, mais qui est pourtant une réalité à quelque degré, puisqu'il n'est pas un pur néant, et qu'il serait même inconcevable qu'il le fût, car cela l'exclurait de la Possibilité universelle. On ne peut donc pas dire, en définitive, que le manifesté soit strictement négligeable, bien qu'il paraisse tel au regard du non-manifesté, et que ce soit peut-être même là une des raisons pour lesquelles ce qui s'y rapporte, dans la réalisation, peut se trouver parfois moins en évidence et comme rejeté dans l'ombre. Enfin, si le manifesté est compris en principe dans le non-manifesté, c'est en tant qu'ensemble des possibilités de manifestation, mais non pas en tant que manifesté effectivement ; pour qu'il soit compris aussi sous ce dernier rapport, il faut remonter, comme nous l'avons dit, au principe commun du manifesté et du non-manifesté, qui est vraiment le Principe suprême dont tout procède et en lequel tout est contenu ; et il faut qu'il en soit ainsi, comme on le verra mieux encore par la suite, pour qu'il y ait réalisation pleine et totale de l'« Homme universel ».

Maintenant, une autre question se pose : d'après ce que nous venons de dire, il s'agit là d'étapes différentes dans le parcours d'une seule et même voie, ou, plus exactement, d'une étape et du terme final de cette voie, et il est bien évident qu'il doit en être ainsi en effet, puisque c'est la réalisation qui se continue par là jusqu'à

[1] *Notes on the Katha Upanishad*, 3e partie.
[2] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

son achèvement ultime ; mais alors comment peut-on parler en cela, comme nous le faisions tout d'abord, d'une phase « ascendante » et d'une phase « descendante » ? Il va de soi que, si ces deux représentations sont légitimes l'une et l'autre, elles doivent, pour n'être pas contradictoires, se rapporter à des points de vue différents ; mais, avant de voir comment elles peuvent effectivement se concilier, nous pouvons déjà remarquer que, en tout cas, cette conciliation n'est possible qu'à la condition que la « redescente » ne soit aucunement conçue comme une sorte de « régression » ou de « retour en arrière », ce qui, du reste, serait incompatible aussi avec le fait que tout ce qui est acquis par l'être au cours de la réalisation initiatique l'est d'une façon permanente et définitive. Il n'y a donc là rien de comparable à ce qui se produit dans le cas des « états mystiques » passagers tels que l'« extase », après lesquels l'être se retrouve purement et simplement dans l'existence humaine terrestre, avec toutes les limitations individuelles qui la conditionnent, ne gardant de ces états, dans sa conscience actuelle, qu'un reflet indirect et toujours plus ou moins imparfait[1]. Il est à peine besoin de dire que la« redescente » en question n'est pas davantage assimilable à ce qui est désigné comme la « descente aux Enfers » ; celle-ci prend place, comme on le sait, préalablement au début même du processus initiatique proprement dit, et, en épuisant certaines possibilités inférieures de l'être, elle joue un rôle « purificatoire » qui n'aurait manifestement plus aucune raison d'être par la suite, et surtout au niveau auquel se réfère ce dont il s'agit présentement. Ajoutons encore, pour ne passer sous silence aucune des équivoques possibles, qu'il n'y a là absolument rien de commun avec ce qu'on pourrait appeler une « réalisation à rebours », qui n'aurait de sens que si elle prenait cette direction « descendante » à partir même de l'état humain, mais dont le sens, alors, serait proprement « infernal » ou « satanique », et qui, par conséquent, ne pourrait relever que du domaine de la « contre-initiation[2] ».

Cela dit, il devient facile de comprendre que le point de vue où la réalisation tout entière apparaît comme le parcours d'une voie en quelque sorte « rectiligne » est celui de l'être même qui l'accomplit, puisque, pour cet être, il ne saurait jamais être question de revenir en arrière et de rentrer dans les conditions de quelqu'un des états qu'il a déjà dépassés. Quant au point de vue où cette même réalisation prend l'aspect des deux phases « ascendante » et « descendante », il n'est en somme que celui sous lequel elle peut apparaître aux autres êtres, qui l'envisagent en demeurant eux-mêmes enfermés dans les conditions du monde manifesté ; mais on peut encore se demander comment un mouvement continu peut revêtir ainsi, ne fût-ce qu'extérieurement, l'apparence d'un ensemble de deux mouvements se

[1] Il convient d'ajouter, à ce propos, que quelque chose de semblable peut aussi avoir lieu dans un autre ces que celui des « états mystiques », cas qui est celui d'une réalisation métaphysique véritable, mais demeurée incomplète et encore virtuelle ; la vie de Plotin en offre un exemple qui est sans doute le plus connu. Il s'agit alors, dans le langage du *taçawwuf* islamique, d'un *hâl* ou état transitoire qui n'a pas pu être fixé et transformé en *maqâm*, c'est-à-dire en « station » permanente, acquise une fois pour toutes, quel que soit d'ailleurs le degré de réalisation auquel elle correspond.

[2] Le parcours d'une telle voie « descendante », avec toutes les conséquences qu'il implique, ne peut même être envisagé effectivement, dans toute la mesure où il est possible, que dans le cas extrême des *awliyâ es-Shaytân* (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, p. 188).

succédant dans des directions opposées, Or il existe une représentation géométrique qui permet de s'en faire une idée aussi claire que possible : si l'on considère un cercle placé verticalement, le parcours d'une des moitiés de la circonférence sera « ascendant », et celui de l'autre moitié sera « descendant », sans pourtant que le mouvement cesse jamais d'être continu ; de plus, il n'y a dans le cours de ce mouvement aucun « retour en arrière », puisqu'il ne repasse pas par la partie de la circonférence qui a été déjà parcourue. Il y a là un cycle complet, mais, si l'on se souvient qu'il ne saurait exister de cycles réellement fermés, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions, on se rend compte par là même que ce n'est qu'en apparence que le point d'aboutissement coïncide avec le point de départ, ou, en d'autres termes, que l'être revient à l'état manifesté dont il était parti (apparence qui existe pour les autres, mais qui n'est point la « réalité » de cet être) ; et, d'autre part, cette considération du cycle est ici d'autant plus naturelle que ce dont il s'agit à sa correspondance « macrocosmique » exacte dans les deux phases d'« aspir » et d'« expir » de la manifestation universelle. Enfin, on peut remarquer qu'une ligne droite est la « limite », au sens mathématique de ce mot, d'une circonférence qui croit indéfiniment ; la distance parcourue dans la réalisation (ou plutôt ce qui est figuré par une distance quand on emploie le symbolisme spatial) étant véritablement au delà de toute mesure assignable, il n'y a en réalité aucune différence entre le parcours de la circonférence dont nous venons de parler et celui d'un axe qui demeure toujours vertical dans toutes ses parties successives, ce qui achève de réconcilier les représentations correspondant respectivement aux deux points de vue « intérieur » et « extérieur » que nous avons distingués.

Nous pensons qu'on peut dès maintenant, par ces diverses considérations, comprendre suffisamment le vrai caractère de la phase « descendante » ou apparemment telle ; mais il reste encore à se demander ce que peut être, sous le rapport de la hiérarchie initiatique, la différence entre la réalisation arrêtée à la phase « ascendante » et celle qui comprend en outre la phase « descendante », et c'est là surtout ce que nous aurons à examiner plus particulièrement par la suite.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 229, p. 23-28, janvier 1939

LES SYMBOLES DE L'ANALOGIE

Il pourrait sembler étrange à certains qu'on parle des symboles de l'analogie, car, si le symbolisme lui-même est fondé sur l'analogie, comme on le dit souvent, tout symbole, quel qu'il soit, doit être l'expression d'une analogie ; mais cette façon d'envisager les choses n'est pas exacte : ce sur quoi le symbolisme est fondé, ce sont, de la façon la plus générale, les correspondances qui existent entre les différents ordres de réalité, mais toute correspondance n'est pas analogique. Nous entendons ici l'analogie exclusivement dans son acception la plus rigoureuse, c'est-à-dire, suivant la formule hermétique, comme le rapport de « ce qui est en bas » avec « ce qui est en haut », rapport qui, ainsi que nous l'avons souvent expliqué à propos des nombreux cas où nous avons eu l'occasion de l'envisager, implique essentiellement la considération du « sens inverse » de ses deux termes ; cette considération est d'ailleurs inscrite si clairement et de façon si manifeste, dans les symboles dont nous allons parler, qu'on peut s'étonner qu'elle ait passé si souvent inaperçue, même de ceux qui prétendent se référer à ces symboles, mais qui montrent par là leur incapacité à les comprendre et à les interpréter correctement.

La construction des symboles dont il s'agit repose sur la figure de la roue à six rayons ; comme nous l'avons déjà dit, la roue en général est avant tout un symbole du Monde, la circonférence représentant la manifestation qui est produite par les rayons émanés du centre ; mais, naturellement, le nombre des rayons qui y sont tracés, différent suivant les cas, y ajoute d'autres significations plus particulières. D'autre part, dans certains symboles dérivés, la circonférence elle-même peut n'être pas figurée ; mais, pour leur construction géométrique, ces symboles n'en doivent pas moins être considérés comme inscrits dans une circonférence, et c'est pourquoi on doit les regarder comme se rattachant à celui de la roue, même si la forme extérieure de celle-ci, c'est-à-dire la circonférence qui en détermine le contour et la limite, n'y apparaît plus de façon explicite et visible, ce qui indique seulement que ce n'est pas sur la manifestation en elle-même et sur le domaine spécial où elle se développe que l'attention doit se porter en pareil cas, ce domaine restant en quelque sorte dans un état d'indétermination antérieur au tracé effectif de la circonférence.

La figure la plus simple, et qui est la base de toutes les autres, est celle qui est constituée uniquement par l'ensemble des six rayons ; ceux-ci, étant opposés deux à deux à partir du centre, forment trois diamètres, l'un vertical, et les deux autres obliques et également inclinés de part et d'autre de celui-là. Si l'on considère le Soleil comme occupant le centre, ce sont là les six rayons dont nous avons parlé dans notre précédent article ; et, dans ce cas, le « septième rayon » n'est pas représenté autrement que par le centre lui-même. Quant au rapport que nous avons indiqué avec la croix à trois dimensions, il s'établit d'une façon tout à fait

immédiate : l'axe vertical demeure inchangé, et les deux diamètres obliques sont la projection, dans le plan de la figure, des deux axes qui forment la croix horizontale ; cette dernière considération, bien nécessaire à l'intelligence complète du symbole, est d'ailleurs en dehors de celles qui en font proprement une représentation de l'analogie, et pour lesquelles il suffit de le prendre sous la forme qu'il présente en lui-même, sans qu'il y ait besoin de le rapprocher d'autres symboles auxquels il s'apparente par des aspects différents de sa signification complexe.

Dans le symbolisme chrétien, cette figure est ce qu'on appelle le Chrisme simple ; on la regarde alors comme formée par l'union des deux lettres I et X, c'est-à-dire des initiales grecques des deux mots *Iésous Christos*, et c'est là un sens qu'elle paraît avoir reçu dès les premiers temps du Christianisme ; mais il va de soi que ce symbole, en lui-même, est fort antérieur, et, en fait, il est un de ceux que l'on trouve répandus partout et à toutes les époques. Le Chrisme constantinien, qui est formé par l'union des lettres grecques X et P, les deux premières de *Christos*, apparaît à première vue comme immédiatement dérivé du Chrisme simple, dont il conserve exactement la disposition fondamentale, et dont il ne se distingue que par l'adjonction, à la partie supérieure du diamètre vertical, d'une boucle destinée à transformer l'I en P. Cette boucle, ayant naturellement une forme plus ou moins complètement circulaire, peut être considérée, dans cette position, comme correspondant à la figuration du disque solaire apparaissant au sommet de l'axe vertical ou de l'« Arbre du Monde » ; et cette remarque revêt une importance particulière en connexion avec ce que nous aurons à dire par la suite au sujet du symbole de l'arbre[1].

Il est intéressant de noter, en ce qui concerne plus spécialement le symbolisme héraldique, que les six rayons constituent une sorte de schéma général suivant lequel ont été disposées, dans le blason, les figures les plus diverses. Que l'on regarde, par exemple, un aigle ou tout autre oiseau héraldique, et il ne sera pas difficile de se rendre compte qu'on y trouve effectivement cette disposition, la tête, la queue, les extrémités des ailes et des pattes correspondant respectivement aux pointes des six rayons ; que l'on regarde ensuite un emblème tel que la fleur de lys, et l'on fera encore la même constatation. Peu importe d'ailleurs, dans ce dernier cas, l'origine historique de l'emblème en question, qui a donné lieu à nombre d'hypothèses différentes : que la fleur de lys soit vraiment une fleur, ce qui s'accorderait en outre avec l'équivalence de la roue et de certains symboles floraux tels que le lotus, la rose et le lis (ce dernier, du reste, a en réalité six pétales), ou qu'elle ait été primitivement un fer de lance, ou un oiseau, ou une abeille, l'antique

[1] Certaines formes intermédiaires montrent par ailleurs une parenté entre le Chrisme et la « croix ansée » égyptienne, ce qui peut d'ailleurs être facilement compris par ce que nous avons dit plus haut à propos de la croix à trois dimensions ; dans certains cas, la boucle du P prend aussi la forme particulière du symbole égyptien de la « boucle d'Horus ». Une autre variante du Chrisme est représentée par le « quatre de chiffre » des anciennes marques corporatives, dont les significations multiples mériteraient d'ailleurs une étude spéciale. — Signalons encore que le Chrisme est parfois entouré d'un cercle, ce qui l'assimile aussi nettement que possible à la roue à six rayons.

symbole chaldéen de la royauté (hiéroglyphe *sâr*), ou même un crapaud[1], ou encore, comme c'est plus probable, qu'elle résulte d'une sorte de « convergence » et de fusion de plusieurs de ces figures, ne laissant subsister que leurs traits communs, toujours est-il qu'elle est strictement conforme au schéma dont nous parlons, et c'est là ce qui importe essentiellement pour en déterminer la signification principale.

D'autre part, si l'on joint les extrémités des six rayons de deux en deux, on obtient la figure bien connue de l'hexagramme ou « sceau de Salomon », formée de deux triangles équilatéraux opposés et entrelacés ; l'étoile à six branches proprement dite, qui en diffère en ce que le contour extérieur seul est tracé, n'est évidemment qu'une variante du même symbole. L'hermétisme chrétien du moyen âge voyait entre autres choses, dans les deux triangles de l'hexagramme, une représentation de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ ; et le nombre six, auquel ce symbole se rapporte naturellement, à parmi ses significations celles d'union et de médiation, qui conviennent parfaitement ici[2]. Ce même nombre est aussi, suivant la Kabbale hébraïque, le nombre de la création (l'« œuvre des six jours » de la Genèse, en relation avec les six directions de l'espace), et, sous ce rapport encore, l'attribution de son symbole au Verbe ne se justifie pas moins bien : c'est en somme, à cet égard, comme une sorte de traduction graphique de l'*omnia per ipsum facta sunt* de l'Évangile de saint Jean.

Maintenant, et c'est là surtout que nous voulions en venir dans la présente étude, les deux triangles opposés du « sceau de Salomon » représentent deux ternaires dont l'un est comme le reflet ou l'image inversée de l'autre ; et c'est en cela que ce symbole est une figuration exacte de l'analogie. On peut aussi, dans la figure des six rayons, prendre les deux ternaires formés respectivement par les extrémités des trois rayons supérieurs et par celles des trois rayons inférieurs ; étant alors entièrement situés de part et d'autre du plan de réflexion, ils sont séparés au lieu de s'entrelacer comme dans le cas précédent : mais leur rapport inverse est exactement le même. Pour préciser davantage ce sens du symbole, une partie du diamètre horizontal est parfois indiquée dans l'hexagramme (et il est à remarquer qu'elle l'est aussi dans la fleur de lys) ; ce diamètre horizontal représente évidemment la trace du plan de réflexion ou de la « surface des Eaux ». Ajoutons qu'on aurait encore une autre représentation du « sens inverse » en considérant les deux diamètres obliques comme formant le contour apparent de deux cônes opposés par le sommet et ayant pour axe le diamètre vertical ; ici également, leur

[1] Cette opinion, si bizarre qu'elle puisse paraître, à dû être admise assez anciennement, car, dans les tapisseries du XV^e^ siècle de la cathédrale de Reims, l'étendard de Clovis porte trois crapauds. Il est d'ailleurs fort possible que, primitivement, ce crapaud ait été en réalité une grenouille, animal qui, en raison de ses métamorphoses, est un antique symbole de « résurrection », et qui avait gardé cette signification dans le Christianisme des premiers siècles.

[2] Dans le symbolisme extrême-oriental, six traits autrement disposés, sous la forme de lignes parallèles, représentent pareillement le terme moyen de la « Grande Triade », c'est-à-dire le Médiateur entre le Ciel et la Terre, l'« Homme véritable » unissant en lui les deux natures céleste et terrestre.

sommet commun, qui est le centre même de la figure, étant situé dans le plan de réflexion, l'un de ces deux cônes est l'image inversée de l'autre.

Enfin, la figure des six rayons, parfois quelque peu modifiée, mais toujours parfaitement reconnaissable, forme encore le schéma d'un autre symbole fort important, celui de l'arbre à trois branches et trois racines, où nous retrouvons manifestement les deux ternaires inverses dont nous venons de parler, Ce schéma peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, de telle sorte que les branches peuvent y prendre la place des racines et réciproquement ; nous reprendrons cette considération dans un prochain article, où nous étudierons d'une façon plus complète quelques-uns des aspects du symbolisme de l'« Arbre du Monde ».

René Guénon.

LES LIVRES

Frédéric Portal — *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes* (Éditions Niclaus, Paris). Ce livre, qui date exactement d'un siècle, était depuis longtemps devenu à peu près introuvable ; la réédition qui vient d'en être faite est d'autant plus opportune qu'il est demeuré jusqu'à maintenant, en français tout au moins, le seul ouvrage traitant spécialement du symbolisme des couleurs. Son intérêt ne réside d'ailleurs pas uniquement dans les considérations de détail et l'abondante documentation qu'il renferme sur ce sujet ; ce qui est peut-être plus important encore, c'est qu'il se présente comme l'application d'une idée fondamentale dont la portée, ainsi que le font remarquer les éditeurs dans leur avant-propos, dépasse de beaucoup le cadre indiqué par le titre, et qui est « l'idée d'une Révélation primitive et parfaite déposée dans le berceau de l'humanité et qui aurait donné naissance à toutes les doctrines traditionnelles qui ont alimenté sa vie spirituelle au cours des âges ». C'est ce que Portal lui-même affirme de la façon la plus nette dans sa conclusion : « Un grand fait, dit-il, domine les recherches que je soumets au monde savant : l'unité de religion parmi les hommes, et comme preuve, la signification des couleurs symboliques, la même chez tous les peuples et à toutes les époques ». D'autre part, considérant que toute doctrine, en s'éloignant de la perfection originelle, ne peut qu'aller en se dégradant et en se matérialisant de plus en plus, il distingue comme trois étapes successives dans cette dégradation, et il y fait correspondre, dans la signification des symboles, trois degrés qui constituent respectivement ce qu'il appelle la « langue divine », la « langue sacrée » et la « langue profane ». La première, d'après la définition qu'il en donne tout d'abord, semble être pour lui réellement primitive et antérieure à la distinction du sacerdoce et de la royauté ; la seconde « prend naissance dans les sanctuaires », à la suite de la constitution du sacerdoce proprement dit ; enfin, la dernière n'est plus que l'« expression matérielle des symboles », en connexion avec la dégénérescence « idolâtrique » due à l'incompréhension du vulgaire. Il y a toutefois quelque flottement dans l'application qu'il fait de ces principes : il semble parfois que ce soit plutôt ce qu'il rapporte à la première « langue » qui ait un caractère vraiment « sacerdotal », tandis qu'il fait rentrer dans la seconde bien des choses dont le caractère pourrait par contre être dit « royal », notamment tout ce qui concerne le blason ; et, d'autre part, tout ce qu'il qualifie de « profane » ne l'est pas strictement et ne répond pas à la définition précédente ; la distinction n'en est pas moins valable en elle-même, et il pourrait y avoir intérêt, pour quelqu'un qui voudrait faire une nouvelle étude sur le même sujet, à la reprendre d'une façon plus rigoureuse. Un autre point qui est particulièrement digne d'être noté, c'est que l'auteur a reconnu et exprimé formellement le fait que les symboles présentent en général deux significations contraires ; c'est ce qu'il appelle la « règle des oppositions », et il en montre de nombreux exemples dans l'usage qui a été fait des différentes couleurs qu'il étudie successivement. Quant aux réserves qu'il y aurait lieu de faire sur certaines de ses interprétations, elles tiennent surtout, au fond, à deux raisons principales : l'une est une information insuffisante ou inexacte sur les doctrines orientales, fort excusable d'ailleurs à l'époque où le livre a été écrit ;

l'autre est une influence swedenborgienne assez fortement marquée, et, en matière de symbolisme comme à bien d'autres égards, Swedenborg est loin d'être un guide parfaitement sûr. Malgré ces défauts, un tel ouvrage, redisons-le encore, n'en est pas moins du plus grand intérêt, et même indispensable à tous ceux qui, à un titre quelconque, s'intéressent au sujet qu'il traite, puisqu'il n'en existe aucun autre qui puisse le remplacer.

G. Persigout — *Rosicrucisme et Cartésianisme : « X Novembris 1619 ». Essai d'exégèse hermétique du Songe cartésien* (Éditions « La Paix », Paris). Cette brochure, qui ne représente d'ailleurs qu'un fragment d'un travail plus étendu, se rapporte à une question dont nous avons eu déjà l'occasion de parler, il y a quelque temps, à propos d'un article d'un autre auteur paru dans le *Mercure de France* ; nous n'avons donc pas besoin de redire ici toutes les raisons qui rendent inadmissible l'hypothèse d'une initiation rosicrucienne de Descartes. L'auteur de la présente étude n'est d'ailleurs pas aussi affirmatif que certains autres ; parfois, il parle même seulement d'une « ambiance rosicrucienne » qui existait en Allemagne à cette époque et par laquelle Descartes aurait pu être influencé à un certain moment, celui même où il eut son fameux songe ; réduite à ces proportions, la chose est assurément beaucoup moins invraisemblable, surtout si l'on ajoute que cette influence n'aurait été en somme que passagère, donc très superficielle. Cependant, cela n'expliquerait pas que les différentes phases du songe correspondent aux épreuves initiatiques, car ce sont là des choses qui ne peuvent pas se découvrir par la simple imagination, sauf dans les rêveries des occultistes ; mais une telle correspondance existe-t-elle bien réellement ? En dépit de toute l'ingéniosité dont l'auteur fait preuve dans ses interprétations, nous devons dire qu'elle n'est pas très frappante, et qu'elle présente même une fâcheuse lacune, car, avec la meilleure volonté du monde, on ne voit vraiment pas bien en quoi la présentation d'un melon peut tenir lieu de l'épreuve de l'eau… Il est bien peu probable, d'autre part, que ce songe ne soit qu'une fiction, ce qui au fond serait plus intéressant, car cela montrerait tout au moins chez Descartes une intention symbolique consciente, si imparfaitement qu'il l'ait exprimée ; en ce cas, il aurait pu tenter sous cette forme une description déguisée d'épreuves initiatiques ; mais encore de quelle initiation s'agirait-il alors ? Tout ce qu'il serait possible d'admettre à la rigueur, c'est qu'il ait été reçu, comme le fut plus tard Leibnitz, dans quelque organisation d'inspiration plus ou moins lointainement rosicrucienne, dont il se serait d'ailleurs retiré par la suite (et la rupture, s'il en était ainsi, aurait même dû avoir un caractère plutôt violent, à en juger par le ton de la dédicace de « Polybius le Cosmopolite ») ; encore faudrait-il qu'une telle organisation eût été déjà bien dégénérée pour admettre ainsi à la légère des candidats aussi peu « qualifiés »… Mais, tout bien examiné, et pour les raisons que nous avons déjà exposées, nous continuons à penser que Descartes, qu'il est d'ailleurs vraiment par trop paradoxal de vouloir défendre de l'imputation de « rationalisme », ne connut sans doute, en fait d'idées rosicruciennes, que ce qui pouvait en circuler alors dans le monde profane, et que, si certaines influences s'exercèrent sur lui d'une autre façon, consciemment ou plus probablement inconsciemment, la source dont elles

émanaient était en réalité tout autre chose qu'une initiation authentique et légitime ; la place même que tient sa philosophie dans l'histoire de la déviation moderne n'est-elle pas un indice amplement suffisant pour justifier un tel soupçon ?

LES REVUES

— Le *Quarterly Journal of the Mythic Society* de Bangalore (vol. XXIX, n° 2) publie une importante étude de M. Ananda K. Coomaraswamy sur *The Inverted Tree* ; il s'agit du symbole de l'« Arbre du Monde » présenté, dans de nombreux textes traditionnels, comme ayant les racines en haut et les branches en bas ; nous aurons l'occasion d'y revenir plus amplement dans un article que nous nous proposons de consacrer spécialement à ce sujet.

— Dans le *Journal of the Royal Society of Arts* de Londres (n° du 17 juin 1938), une conférence de M. Eric Gill, intitulée *Work and Culture*, expose des idées qui sont en parfait accord avec la conception traditionnelle des arts et des métiers : il y soutient la thèse qu'une « culture » vraiment humaine est le produit du travail nécessaire et non du « loisir », et il proteste contre la conception moderne des « beaux-arts » comme des arts « inutiles » ; il distingue entre les sociétés « primitives », qui sont « naturellement cultivées » parce que tout s'y fait conformément aux besoins normaux de l'homme, et les sociétés « barbares », qui présentent le caractère contraire, et parmi lesquelles il range pour cette raison la société actuelle ; il dénonce l'industrialisme et le machinisme comme proprement « inhumains », à la fois sous le rapport des conditions de travail qu'ils imposent et sous celui de la qualité des objets qu'ils produisent. Quant aux remèdes qui pourraient y être apportés, il paraît les voir surtout, au fond, dans le retour à une conception « religieuse » de l'existence tout entière, qu'il envisage d'ailleurs à un point de vue spécialement chrétien, mais qui, bien entendu, trouverait son équivalent, et de façon non moins valable, dans toutes les formes traditionnelles sans exception.

— Dans *Atlantis* (n° de novembre) M. paul le cour veut expliquer ce qu'il appelle *Le drame de l'Europe* par une rivalité entre… l'Ordre du Temple et l'Ordre Teutonique ; prétendre faire de l'Angleterre actuelle la « continuatrice » du premier, c'est vraiment pousser la fantaisie un peu trop loin ; quant à l'Allemagne, disons seulement qu'il confond trop facilement des « réminiscences » historiques avec des « influences » réelles ; il est vrai que, quand on se réclame soi-même de l'Atlantide, on ne peut pas avoir une idée bien nette des conditions nécessaires d'une transmission effective… Quant à ses idées sur les rapports et les différences qui existent entre les diverses Maçonneries, elles sont proprement inimaginables, et si étrangères à toute réalité qu'on ne peut même pas dire qu'elles en soient une déformation ; nous n'arrivons pas à comprendre comment il est possible de parler de choses sur lesquelles on est aussi totalement dépourvu d'informations. — Il rectifie d'autre part l'erreur qui lui avait fait, dans son article sur la Tunisie, « remplacer le mot *Coran* par le mot *Thora* », dit-il, alors qu'en réalité c'était l'inverse ; et il l'explique curieusement par « la similitude de la vision colorée de

ces deux mots » ; voilà qui est encore plus inquiétant pour lui que tout ce que nous aurions pu supposer !

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° d'octobre) sont étudiés certains points généralement peu connus concernant les fonctions du Maître (c'est-à-dire du Vénérable) et des deux Surveillants ; à ce propos, il est curieux de remarquer que le mot « Surveillant », en usage dans la Maçonnerie française, n'est pas la traduction exacte du terme anglais *Warden*, mais celle d'*Overseer*, qui était également employé dans l'ancienne Maçonnerie opérative, mais qui a disparu de la Maçonnerie spéculative, tout au moins pour ce qui est de la *Craft Masonry* ; faudrait-il voir là un vestige de quelque chose qui, en France, remonterait plus loin que 1717 ?

— Dans le *Symbolisme* (n° de novembre), Ubaldo Triaca, terminant ses réflexions sur la *Rénovation maçonnique*, déclare nettement que « la tendance qui voudrait acheminer la Maçonnerie vers une foi politique déterminée et une action extérieure de combat n'est qu'une conception de profanes, à qui la profondeur de l'Initiation a échappé complètement ». Dans le numéro de décembre, un article de G. Persigout, intitulé *L'Enfer dantesque et le Mystère de la Chute*, étudie surtout, en fait, la question de la dualité qui, sous des formes diverses, conditionne nécessairement toute manifestation ; nous devons faire remarquer que la reconnaissance de cette dualité n'implique en aucune façon le « dualisme », contrairement à ce que pourrait faire croire une fâcheuse erreur de terminologie, qui est d'ailleurs imputable moins à l'auteur lui-même qu'à quelques-uns des philosophes et savants modernes qu'il cite dans son article, et qui est encore un exemple des confusions dont le langage actuel est rempli.

— Dans la *Technique Sanitaire et Municipale* (n° de juin), M. R. Humery, dans un article faisant partie d'une série intitulée *L'Esthétique au Village*, rappelle que « les Druides avaient choisi l'arbre pour symbole central de leur métaphysique » ; l'évocation d'idées traditionnelles, dans une publication de cet ordre, est chose trop rare pour ne pas mériter d'être signalée. Un fait qui est mentionné dans ce même article appelle une réflexion importante : il paraît que les « écrivains combattants » ont créé dans les Cévennes un « bois sacré » ; l'emploi d'une semblable désignation constitue un déplorable abus de langage, comparable à celui par lequel on attribue un caractère « religieux » à toute sorte de manifestations purement profanes ; il y a là une tendance « parodique » inconsciente contre laquelle on ne saurait trop mettre en garde tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, essaient de remettre un peu d'ordre dans le chaos actuel.

Études Traditionnelles — N^o 230, p. 41-45, février 1939

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE[1]

(*Suite.*)

Tandis que l'être qui demeure dans le non-manifesté a accompli la réalisation uniquement « pour soi-même », celui qui « redescend » ensuite, au sens que nous avons précisé précédemment, à dès lors, par rapport à la manifestation, un rôle qu'exprime le symbolisme du « rayonnement » solaire par lequel toutes choses sont illuminées. Dans le premier cas, comme nous l'avons déjà dit, *Atmâ* « brille » sans « rayonner » ; mais il faut cependant dissiper ici encore une équivoque : on parle trop fréquemment, à cet égard, d'une réalisation « égoïste », ce qui est un véritable non-sens, puisqu'il n'y a plus d'*ego*, c'est-à-dire d'individualité, les limitations qui constituent celle-ci comme telle ayant été nécessairement abolies, et de façon définitive, pour que l'être puisse « s'établir » dans le non-manifesté. Une telle méprise implique évidemment une confusion grossière entre le « Soi » et le « moi » ; nous avons dit que cet être a réalisé « pour soi-même », et non pas « pour lui-même », et c'est là, non pas une simple question de langage, mais une distinction tout à fait essentielle quant au fond même de ce dont il s'agit. Cette remarque faite, il n'en reste pas moins, entre les deux cas, une différence dont la véritable portée peut être mieux comprise en se référant à la façon dont diverses traditions envisagent les états qui y correspondent, car, même si la réalisation « descendante », en tant que phase du processus initiatique, n'est généralement indiquée que d'une façon plus ou moins enveloppée, on peut cependant trouver facilement des exemples qui la supposent très nettement et sans aucun doute possible.

Pour prendre tout d'abord l'exemple qui est peut-être le plus connu, sinon le mieux compris habituellement, la différence dont il s'agit est, en somme, celle qui existe entre le *Pratyêka-Buddha* et le *Bodhisattwa*[2] ; et il est particulièrement important, à cet égard, de remarquer que la voie qui a pour terme le premier de ces deux états est désignée comme une « petite voie » ou, si l'on veut, une « moindre voie » (*hîna-yâna*), ce qui implique qu'elle n'est pas exempte d'un certain caractère restrictif, tandis que c'est celle qui conduit au second qui est considérée comme étant véritablement la « grande voie » (*mahâ-yâna*), donc celle qui est complète et parfaite sous tous les rapports. Ceci permet de répondre à l'objection qui pourrait être tirée du fait que, d'une façon générale, l'état de *Buddha* est regardé comme supérieur à celui de *Bodhisattwa* ; dans le cas du *Pratyêka-Buddha*, cette supériorité ne peut être qu'apparente, et elle est due surtout au caractère d'« impassibilité » que, apparemment aussi, n'a pas le *Bodhisattwa* ; nous disons

[1] Voir *Études Traditionnelles*, janvier 1939.

[2] Le cas du *Pratyêka-Buddha* est un de ceux auxquels les interprètes occidentaux appliquent le plus volontiers ce terme d'« égoïsme » dont nous venons de signaler l'absurdité.

apparemment, parce qu'il faut distinguer en cela entre la « réalité » de l'être et le rôle qu'il a à jouer par rapport au monde manifesté, ou, en d'autres termes, entre ce qu'il est en soi et ce qu'il paraît être pour les êtres ordinaires ; nous retrouverons d'ailleurs la même distinction à faire dans des cas appartenant à d'autres traditions. Il est vrai que, exotériquement, le *Bodhisattwa* est représenté comme ayant encore une dernière étape à franchir pour atteindre l'état de *Buddha* parfait ; mais, si nous disons exotériquement, c'est que, précisément, cela correspond à la façon dont les choses apparaissent quand elles sont envisagées de l'extérieur ; et il faut qu'il en soit ainsi pour que le *Bodhisattwa* puisse remplir sa fonction, en tant que celle-ci est de montrer la voie aux autres êtres : il est « celui qui est allé ainsi » (*tathâ-gata*), et ainsi doivent aller ceux qui peuvent parvenir comme lui au but suprême ; il faut donc que l'existence même dans laquelle il accomplit sa « mission », pour être véritablement « exemplaire », se présente en quelque sorte comme une récapitulation de la voie. Quant à prétendre qu'il s'agit là réellement d'un état encore imparfait ou d'un moindre degré de réalisation, cela équivaut à perdre entièrement de vue le côté « transcendant » de l'être du *Bodhisattwa*, ce qui est peut-être conforme à certaine interprétations « rationnelles » courantes, mais rend parfaitement incompréhensible tout le symbolisme concernant la vie du *Bodhisattwa* et qui lui confère, depuis son début même, un caractère proprement « avatârique », c'est-à-dire la montre effectivement comme une « descente » (c'est le sens propre du mot *avatâra*) par laquelle un principe, ou un être qui représente celui-ci parce qu'il lui est identifié, est manifesté dans le monde extérieur, ce qui, évidemment, ne saurait en aucune façon altérer l'immutabilité du principe comme tel[1]. Dans la tradition islamique, ce que nous venons de dire à son équivalent dans une très large mesure, et en tenant compte de la différence des points de vue qui sont naturellement propres à chacune des diverses formes traditionnelles : cet équivalent se trouve dans la distinction qui est faite entre le cas du *walî* et celui du *nabî*. Un être peut n'être *wali* que « pour soi », s'il est permis de s'exprimer ainsi, sans en manifester quoi que ce soit à l'extérieur ; au contraire, un *nabî* n'est tel que parce qu'il a une fonction à remplir à l'égard des autres êtres ; et, à plus forte raison, la même chose est vraie du *rasûl*, qui est aussi *nabî*, mais dont la fonction revêt un caractère d'universalité, tandis que celle du simple *nabî* peut être plus où moins limitée quant à son étendue et quant à son but propre[2]. Il pourrait même

[1] On pourrait encore dire qu'un tel être, chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant, devient le « véhicule » par lequel ces influences sont dirigées vers notre monde ; cette « descente » des influences spirituelles est indiquée assez explicitement par le nom d'*Avalokitêshwara*, et elle est aussi une des significations principales et « bénéfiques » du triangle inversé. — Ajoutons que c'est précisément avec cette signification que le triangle inversé est pris comme symbole des plus hauts grades de la Maçonnerie écossaise ; dans celle-ci, d'ailleurs, le 30e degré étant regardé comme *nec plus ultra*, doit logiquement marquer par là même le terme de la « montée », de sorte que les degrés suivants ne peuvent plus se référer proprement qu'à une « redescente », par laquelle sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences destinées à la « vivifier » : et les couleurs correspondantes qui sont respectivement le noir et le blanc, sont encore très significatives sous le même rapport.

[2] Le *rasûl* manifeste l'attribut divin d'*Er-Rahmân* dans tous les mondes (*rahmatan lil-âlamin*, et non pas seulement dans un certain domaine particulier. — On peut remarquer que, par ailleurs, la désignation du *Bodhisattwa* comme « Seigneur de compassion » se rapporte aussi à un rôle similaire, la « compassion » étendue à tous les êtres n'étant au fond qu'une autre expression de l'attribut de *rahmah*.

sembler qu'il ne doive pas y avoir ici l'ambiguïté apparente que nous avons vue tout à l'heure à propos du *Bodhisattwa*, puisque la supériorité du *nabî* par rapport au *walî* est généralement admise et même regardée comme évidente ; et pourtant il a été parfois soutenu aussi que la « station » (*maqâm*) du *walî* est, en elle-même, plus élevée que celle du *nabî*, parce qu'elle implique essentiellement un état de « proximité » divine, tandis que le *nabî*, par sa fonction même, est nécessairement tourné vers la création ; mais là encore, c'est ne voir qu'une des deux faces de la réalité, la face extérieure, et ne pas comprendre qu'elle représente un aspect qui s'ajoute à l'autre sans aucunement le détruire ni même l'affecter véritablement[1]. En effet, la condition du *nabî* implique tout d'abord en elle-même celle du *walî*, mas elle est en même temps quelque chose de plus ; il y a donc dans le cas du *walî*, une sorte de « manque » sous un certain rapport, non pas quant à sa nature intime, mais quant à ce qu'on pourrait appeler son degré d'universalisation, « manque » qui correspond à ce que nous avons dit de l'être qui s'arrête au stade du non-manifesté sans « redescendre » vers la manifestation ; et l'universalité atteint sa plénitude effective dans le *rasûl*, qui ainsi est véritablement et totalement l'« Homme universel ».

On voit nettement, dans des cas tels que ceux que nous venons de citer, que l'être qui « redescend » a, vis-à-vis de la manifestation, une fonction dont le caractère en quelque sorte exceptionnel montre bien qu'il ne s'y retrouve nullement dans une condition comparable à celle des êtres ordinaires ; aussi ces cas sont-ils ceux d'êtres qu'on peut dire « missionnés » au vrai sens de ce mot. En un certain sens, on peut dire aussi que tout être manifesté a sa « mission », si l'on entend simplement par là qu'il doit occuper sa place propre dans le monde et qu'il est ainsi un élément nécessaire de l'ensemble dont il fait partie ; mais il va de soi que ce n'est pas de cette façon que nous l'entendons ici, et qu'il s'agit d'une « mission » d'une tout autre portée, procédant directement d'un ordre transcendant et principiel et exprimant dans le monde manifesté quelque chose de cet ordre même. Comme la « redescente » présuppose la « montée » préalable, une telle « mission » présuppose nécessairement la parfaite réalisation intérieure ; il n'est pas inutile d'y insister, surtout à une époque où tant de gens s'imaginent trop facilement avoir des « missions » plus ou moins extraordinaires, qui, faute de cette condition essentielle, ne peuvent être que de pures illusions.

(*À suivre*).

René Guénon.

[1] Nous renverrons ici à ce qui a été dit sur la notion du *barzakh*, et qui permet de comprendre sans peine comment doivent être entendues ces deux faces de la réalité ; la face intérieure est tournée vers *El-Haqq*, et la face extérieure vers *el-Khalq* ; et l'être dont la fonction est de la nature du *barzakh* doit nécessairement unir en lui ces deux aspects, établissant ainsi un « pont » ou un « canal » par lequel les influences divines se communiquent à la création.

Études Traditionnelles — N° 230, p. 56-61, février 1939

L'ARBRE DU MONDE

Nous avons déjà parlé, en diverses occasions, de l'« Arbre du Monde » et de son symbolisme « axial[1] » ; sans revenir ici sur ce que nous en avons dit alors, nous y ajouterons quelques remarques portant sur certains points plus particuliers de ce symbolisme, et notamment sur les cas où l'arbre apparaît comme inversé, c'est-à-dire comme ayant les racines en haut et les branches en bas, question à laquelle M. Ananda K. Coomaraswamy a consacré une étude spéciale que nous avons signalée dernièrement[2]. Il est facile de comprendre que, s'il en est ainsi, c'est, avant tout, parce que la racine représente le principe, tandis que les branches représentent le déploiement de la manifestation ; mais, à cette explication générale, il y lieu d'ajouter certaines considérations d'un caractère plus complexe, reposant d'ailleurs toujours sur l'application du « sens inverse » de l'analogie, auquel cette position renversée de l'arbre se réfère manifestement. À cet égard, nous avons indiqué, à la fin de notre précédent article, que c'est précisément sur le symbole proprement dit de l'analogie, c'est-à-dire sur la figure des six rayons dont les extrémités sont groupées en deux ternaires inverses l'un de l'autre, que se construit le schéma de l'arbre à trois branches et trois racines, schéma qui peut d'ailleurs être envisagé dans les deux sens opposés, ce qui montre que les deux positions correspondantes de l'arbre doivent se rapporter à deux points de vue différents et complémentaires, suivant qu'on le regarde en quelque sorte de bas en haut ou de haut en bas, c'est-à-dire, en somme, suivant qu'on se place au point de vue de la manifestation ou à celui du principe[3].

À l'appui de cette considération, M. Coomaraswamy cite les deux arbres inversés décrits par Dante[4] comme étant proches du sommet de la « montagne », donc immédiatement au-dessous du plan où est situé le Paradis terrestre, tandis que, lorsque celui-ci est atteint, les arbres apparaissent redressés dans leur position normale ; et ainsi ces arbres, qui semblent bien n'être en réalité que des aspects différents de l'« Arbre » unique, « sont inversés seulement au-dessous du point où a lieu la rectification et la régénération de l'homme ». Il importe de remarquer que,

[1] Voir notamment *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IX et XXV.

[2] Dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (note de la p. 68), nous avons cité les textes de la *Katha Upanishad*, VI, 1, et de la *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1, où l'arbre est présenté sous cet aspect ; M. Coomaraswamy en cite en outre plusieurs autres qui ne sont pas moins explicites, notamment *Rig-Vêda*, I, 24.7 et *Maitri Upanishad*, VI, 4.

[3] Nous avons fait remarquer ailleurs que l'arbre ternaire peut être considéré comme synthétisant en lui l'unité et la dualité qui, dans le symbolisme biblique, sont représentés respectivement par l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de la Science » : la forme ternaire se trouve notamment dans les trois « colonnes » de l'« arbre séphirothique » de la Kabbale, et il va de soi que c'est la « colonne du milieu » qui alors est proprement « axiale » (voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 88) ; pour ramener cette forme à celle du schéma que nous venons d'indiquer, il faut réunir les extrémités des « colonnes » latérales par deux lignes se croisant sur la « colonne du milieu » au point central, c'est-à-dire en *Tiphereth*, dont le caractère « solaire » justifie d'ailleurs entièrement cette position de centre « rayonnant ».

[4] *Purgatorio*, XXII-XXV.

quoique le Paradis terrestre soit encore effectivement une partie du « cosmos », sa position est virtuellement « supra-cosmique » ; on pourrait dire qu'il représente le « sommet de l'être contingent » (*bhavâgra*), de sorte que son plan s'identifie avec la « surface des Eaux ». Avec celle-ci, qui doit être considérée essentiellement comme un « plan de réflexion », nous sommes ramenés au symbolisme de l'image inversée par reflet, dont nous avons parlé à propos de l'analogie : « ce qui est en haut », ou au-dessus de la « surface des Eaux », c'est-à-dire le domaine principiel ou « supra-cosmique », se reflète en sens inverse dans « ce qui est en bas », ou au-dessous de cette même surface, c'est-à-dire dans le domaine « cosmique » ; en d'autres termes, tout ce qui est au-dessus du « plan de réflexion » est droit, et tout ce qui est au-dessous est inversé. Donc, si l'on suppose que l'arbre s'élève au-dessus des Eaux, ce que nous voyons tant que nous sommes dans le « cosmos » est son image inversée, avec les racines en haut et les branches en bas ; au contraire, si nous nous plaçons nous-mêmes au-dessus des Eaux, nous ne voyons plus cette image, qui maintenant est pour ainsi dire sous nos pieds, mais bien sa source, c'est-à-dire l'arbre réel, qui naturellement se présente à nous dans sa position droite ; l'arbre est toujours le même, mais c'est notre situation par rapport à lui qui a changé, et aussi, par conséquent, le point de vue auquel nous l'envisageons.

Ceci est encore confirmé par le fait que, dans certains textes traditionnels hindous, il est question de deux arbres, l'un « cosmique » et l'autre « supra-cosmique » ; comme ces deux arbres sont naturellement superposés, l'un peut être considéré comme le reflet de l'autre, et, en même temps, leurs troncs sont en continuité, de sorte qu'ils sont comme deux parties d'un tronc unique, ce qui correspond à la doctrine d'« une essence et deux natures » en *Brahma*. Dans la tradition avestique, on en retrouve l'équivalent avec les deux arbres *Haoma*, le blanc et le jaune, l'un céleste (ou plutôt « paradisiaque », puisqu'il croît au sommet de la montagne *Alborj*) et l'autre terrestre ; le second apparaît comme un « substitut » du premier pour l'humanité éloignée du « séjour primordial », comme la vision indirecte de l'image est un « substitut » de la vision directe de la réalité. Le *Zohar* parle aussi de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur ; et dans quelques figurations, notamment sur un sceau assyrien, on distingue clairement deux arbres superposés.

L'arbre inversé n'est pas seulement un symbole « macrocosmique » comme nous venons de le voir ; il est aussi parfois, et pour les mêmes raisons, un symbole « microcosmique », c'est-à-dire un symbole de l'homme : ainsi, Platon dit que « l'homme est une plante céleste, ce qui signifie qu'il est comme un arbre inversé, dont les racines tendent vers le ciel et les branches en bas vers la terre ». À notre époque, les occultistes ont beaucoup abusé de ce symbolisme, qui n'est plus pour eux qu'une simple comparaison dont le sens profond fond leur échappe totalement, et qu'ils interprètent de la façon la plus grossièrement « matérialisée », essayant de la justifier par des considérations anatomiques ou plutôt « morphologiques » d'une extraordinaire puérilité ; c'est là un exemple, entre tant d'autres, de la déformation

qu'ils font subir aux notions traditionnelles fragmentaires qu'ils ont cherché, sans les comprendre, à incorporer à leurs propres conceptions[1].

Des deux termes sanscrits qui servent principalement à désigner l'« Arbre du Monde », l'un, *nyagrodha*, donne lieu à une remarque intéressante sous le même rapport, car il signifie littéralement « croissant vers le bas », non pas seulement parce qu'une telle croissance est représentée en fait par celle des racines aériennes dans l'espèce d'arbre qui porte ce nom, mais aussi parce que, quand il s'agit de l'arbre symbolique, celui-ci est lui-même considéré comme inversé[2]. C'est donc à cette position de l'arbre que se réfère proprement le nom de *nyagrodha*, tandis que l'autre désignation, celle d'*ashwattha*, paraît être, tout au moins à l'origine, celle de l'arbre droit, bien que la distinction n'ait pas toujours été faite aussi nettement par la suite ; ce mot *ashwattha* est interprété comme signifiant la « station du cheval » (*ashwa-stha*), celui-ci, qui est ici le symbole d'*Agni* ou du Soleil, ou de l'un et de l'autre tout à la fois, devant être considéré comme parvenu au terme de sa course et s'arrêtant quand l'« Axe du Monde » a été atteint[3]. Nous rappellerons à ce propos que, dans diverses traditions, l'image du Soleil est aussi liée à celle de l'arbre d'une autre façon, car il y est représenté comme le fruit de l'« Arbre du Monde » ; il quitte son arbre au début d'un cycle et vient s'y reposer à la fin, de sorte que, dans ce cas encore, l'arbre est effectivement la « station du Soleil[4] ».

Pour ce qui est d'*Agni*, il y a encore quelque chose de plus : il est lui-même identifié à l'« Arbre du Monde », d'où son nom de *Vanaspati* ou « Seigneur des arbres » ; et cette identification, qui confère à l'« Arbre » axial une nature ignée, l'apparente visiblement au « Buisson ardent », qui, d'ailleurs, en tant que lieu et support de manifestation de la Divinité, doit être conçu aussi comme ayant une position « centrale ». Nous avons parlé précédemment de la « colonne de feu » ou de la « colonne de fumée » d'*Agni* comme remplaçant, dans certains cas, l'arbre ou le pilier comme représentation « axiale » ; la remarque qui vient d'être faite achève d'expliquer cette équivalence et de lui donner toute sa signification[5]. M. Coomaraswamy cite à ce sujet un passage du *Zohar* où l'« Arbre de Vie », qui y est d'ailleurs décrit comme « s'étendant d'en haut vers le bas », donc comme inversé, est représenté comme un « Arbre de Lumière », ce qui s'accorde entièrement avec cette même identification ; et nous pouvons y ajouter une autre concordance tirée de la tradition islamique et qui n'est pas moins remarquable. Dans la *Sûrat En-Nûr*[6], il est parlé d'un « arbre béni », c'est-à-dire chargé d'influences spirituelles[7], qui n'est « ni

[1] L'assimilation de l'homme à un arbre, mais sans allusion à une position inversée de celui-ci, joue un assez grand rôle dans le rituel da Carbonarisme.
[2] Cf. *Aitarêya Brâhmana*, VII, 30 ; *Shatapatha Brâhmana*, XII, 2, 7, 3.
[3] De même, suivant la tradition grecque, les aigles, autre symbole solaire, partis des extrémités de la terre, s'arrêtèrent à l'Omphalos de Delphes, représentant le « Centre du Monde ».
[4] Voir *Le Symbolisme de la Croix*, p. 92-93. — Le caractère chinois désignant le coucher du Soleil le représente se reposant sur son arbre à la fin du jour.
[5] On peut remarquer que cette « colonne de feu » et cette « colonne de fumée » se retrouvent exactement dans celles qui guidèrent alternativement les Hébreux à leur sortie d'Égypte (*Exode*, XIV), et qui étaient d'ailleurs une manifestation de la *Shekinah* ou de la « Présence divine ».
[6] *Qorân*, XXIV, 35.
[7] Dans la Kabbale hébraïque, ces mêmes influences spirituelles sont symbolisées par la « rosée de lumière », qui émane de l'« Arbre de Vie ».

oriental ni occidental », ce qui définit nettement sa position comme « centrale » ou « axiale »[1] ; et cet arbre est un olivier dont l'huile entretient la lumière d'une lampe ; cette lumière symbolise la Lumière d'*Allah*, qui en réalité est *Allah* lui-même, car, ainsi qu'il est dit au début du même verset, « *Allah* est la Lumière des cieux et de la terre ». Il est évident que, si l'arbre est ici un olivier, c'est à cause du pouvoir éclairant de l'huile qui en est tirée, donc de la nature ignée et lumineuse qui est en lui ; c'est donc bien, ici encore, l'« Arbre de Lumière » dont il vient d'être question. D'autre part, dans l'un au moins des textes hindous qui décrivent l'arbre inversé[2], celui-ci est expressément identifié à *Brahma* ; s'il l'est par ailleurs à *Agni*, il n'y a là aucune contradiction, car *Agni*, dans la tradition vêdique, n'est qu'un des noms et des aspects de *Brahma* ; dans le texte qorânique, c'est *Allah* sous l'aspect de la Lumière qui illumine tous les mondes[3] ; il serait assurément difficile de pousser plus loin la similitude, et nous avons encore là un exemple des plus frappants de l'accord unanime de toutes les traditions.

René Guénon.

[1] De même, et au sens le plus littéralement « géographique », le Pôle n'est situé ni à l'Orient ni à l'Occident.
[2] *Maîtri Upanishad*, VI, 4.
[3] Cette Lumière est même, d'après la suite du texte, « lumière sur lumière », donc une double lumière superposée, ce qui évoque la superposition des deux arbres dont nous avons parlé plus haut ; on retrouve encore là « une essence », celle de la Lumière unique, et « deux natures », celle d'en haut et celle d'en bas, ou le non-manifesté et le manifesté, auxquels correspondent respectivement la lumière cachée dans la nature de l'arbre et la lumière visible dans la flamme de la lampe, la première étant le « support » essentiel de la seconde.

LES LIVRES

Mortimer J. Adler — *Saint Thomas and the Gentiles* (Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin). L'auteur, qui est professeur à l'Université de Chicago, étudie l'argumentation qu'on pourrait opposer à ceux qui représentent en quelque sorte, à l'époque actuelle, l'équivalent de ceux à qui saint Thomas d'Aquin s'adressait en écrivant sa *Summa contra Gentiles* : ce sont d'abord les « scientistes » ou « positivistes », qui nient l'existence même d'une vraie philosophie, et ensuite ce qu'il appelle les « systématistes », qui admettent une pluralité irréductible de philosophies, les considérant comme également valables à la seule condition qu'elles constituent des constructions cohérentes en elles-mêmes. Ce qui est le plus intéressant ici à notre point de vue, c'est la protestation élevée contre l'esprit de système ; l'auteur n'hésite pas à reprocher même, avec beaucoup de raison, à certains thomistes de dénaturer la philosophie de saint Thomas en la présentant comme « un grand système de pensée », et il préférerait même renoncer au nom de « thomisme » parce que sa forme paraît suggérer l'idée d'un système spécial, représentant simplement les conceptions particulières d'une certaine individualité, c'est-à-dire « une philosophie » parmi les autres, et non une expression de la *philosophia perennis* ; il est seulement à regretter qu'il ne semble pas concevoir cette *philosophia perennis* en dehors de sa forme spécifiquement chrétienne, qui, en réalité ne peut être qu'une des multiples expressions de la vérité une.

Albert Gleizes — *La Signification humaine du Cubisme* (Éditions Moly-Sabata, Sablons, Isère). Cette brochure est la reproduction d'une conférence dans laquelle l'auteur s'est attaché à montrer que le cubisme, connu surtout comme une manifestation esthétique, a en réalité exercé une influence dans un domaine plus étendu et plus vraiment « humain », d'abord parce qu'il fut « un travail de peintre véridique, de manuel », et ensuite parce qu'il amena le peintre, pour résoudre certaines difficultés, à réfléchir « non sur les images de l'extérieur, mais sur lui-même, sur ses tendances naturelles, sur ce qu'il voulait faire, sur ses facultés agissantes ». Ce fut donc, pour certains tout au moins, un point de départ de recherches qui devaient les mener plus loin, en « réintroduisant, par la multiplicité des points de vue (substituée à l'unité perspective), le temps dans un mode d'expression humain, dans un art qui, prétendait-on, ne le comportait pas », et en faisant comprendre que « la figure géométrique était un moyen et non une fin ». Nous n'insisterons pas sur les considérations plus proprement « techniques », ni sur la théorie de l'« arc-en-ciel » que l'auteur a déjà exposée ailleurs ; mais nous signalerons, comme plus particulièrement intéressante, l'idée que « le cubisme a obligé à modifier la notion unilatérale sensible qui nous arrive de la Renaissance », et par là même à se rapprocher des conceptions artistiques du moyen âge, ce qui peut faire « renaître une expression religieuse ».

Georges Méautis — *Le Livre de la Sagesse pythagoricienne, traduction et commentaires des Vers Dorés pythagoriciens* (Dorbon Ainé, Paris). On pourrait se

demander s'il était bien utile de traduire une fois de plus les *Vers Dorés* ; la vérité est que l'auteur, trouvant que les commentaires d'Hiéroclès et de Fabre d'Olivet « se ressentent de l'époque où ils ont été composés » (mais le premier tout au moins est authentiquement pythagoricien), a voulu surtout en faire un autre qu'il estime mieux adapté à nos contemporains, et cela en s'inspirant de « la tradition secrète qui s'est perpétuée dans une certaine école ésotérique »… qui n'est autre, hélas ! que le théosophisme ; en dépit des réserves qu'il y aurait à faire sur bien des points, nous préférons encore Fabre d'Olivet !

LES REVUES

— Le *Christian Social Art Quarterly* (n° d'automne 1938) publie une conférence de M. Graham Carey sur *l'attitude catholique vis-à-vis de l'art*, qui contient beaucoup de vues intéressantes ; sans pouvoir les résumer toutes, notons-en quelques-unes : l'art doit être une « coopération avec la nature », en ce sens qu'il doit employer les matériaux fournis par celle-ci, d'une façon conforme à leur nature propre, pour en faire le support d'idées ou d'images produites par le mental humain, d'où une attitude qui est de « soumission » et de « domination » tout à la fois ; l'« adoration » de la nature et de l'art, constituant respectivement le « panthéisme » et l'« esthétisme » sont des attitudes non seulement irréligieuses, mais antireligieuses au fond ; on doit regarder l'art comme un « sacrifice », car l'artiste doit constamment sacrifier à son œuvre ses propres intérêts immédiats, et la nature comme un « sacramental », en ce sens que toutes les choses visibles sont des signes ou des symboles des vérités supérieures. Nous ne reviendrons pas sur la théorie des « quatre causes » et son application à l'art, ayant déjà vu ailleurs les idées de l'auteur à ce sujet ; mais nous mentionnerons encore une remarque qui n'est qu'indiquée en passant et qui mériterait d'être développée : avant la Renaissance, la philosophie prenait pour point de départ l'« étonnement » (l'*admiratio* au sens latin de ce mot) ; depuis la Renaissance, elle prend pour point de départ le « doute » ; et l'auteur pense que ce changement pourrait expliquer une grande partie de la différence existant entre les conceptions philosophiques des deux époques.

— Dans *Contre-Révolution* (n° de décembre), M. J. Evola, dans un article intitulé *Technique de la Subversion*, étudie les diverses « suggestions » mises en œuvre pour provoquer et entretenir la déviation du monde moderne : suggestion « positiviste », faisant croire que l'histoire est « déterminée exclusivement par les facteurs économiques, politiques et sociaux », de telle façon que les hommes ne voient plus rien d'autre ; falsifications et contrefaçons destinées à détourner et à neutraliser les tendances « traditionalistes », et y réussissant trop souvent quand celles-ci se réduisent à de vagues aspirations ; « renversement » substituant un élément « sub-naturel » au « supra-naturel », comme dans le cas des diverses variétés du « néo-spiritualisme » ; attaque indirecte par laquelle « les forces secrètes de la subversion mondiale conduisent souvent les représentants d'une tradition à se persuader que la meilleure manière de défendre la leur est de

discréditer celle des autres » ; tactique consistant « à diriger et à concentrer toute l'attention des adversaires sur des éléments qui ne peuvent qu'en partie ou d'une manière subordonnée être considérés comme responsables des méfaits » de ces forces occultes ; limitation de la « réaction » à un simple retour à telle ou telle phase moins avancée de la subversion ; substitution du principe à la personne, tendant à imputer au principe même les fautes et les insuffisances de ses représentants historiques. Une bonne partie de ces remarques s'inspire, comme l'auteur le déclare d'ailleurs expressément, de ce que nous avons dit nous-même en diverses occasions sur l'action de la « contre-initiation » ; peut-être eut-il été souhaitable que celle-ci y fût désignée d'une façon plus explicite que par l'expression assez vague de « forces de la subversion » ; mais, en tout cas, il est certainement très utile que ces choses soient exposées ainsi dans un organe s'adressant à des lecteurs bien différents des nôtres.

— Dans la *Revue Juive* de Genève (n° de décembre), M. Paul Vulliaud consacre un article au *Mysticisme juif* ; comme il le dit, on a souvent contesté qu'il existe quelque chose à quoi puisse s'appliquer une telle désignation, et, en fait, cela dépend de ce qu'on entend par « mysticisme » ; il nous semble que lui-même prend ce mot dans un sens plutôt large et insuffisamment défini ; peut-être pourrait-on admettre qu'il convient dans une certaine mesure au Hassidisme, mais, en tout cas, la Kabbale est sûrement d'un tout autre ordre, ésotérique et initiatique. L'emploi du mot « piétiste » est aussi un exemple du danger qu'il y a à transporter certains termes d'une doctrine à une autre pour laquelle ils n'ont pas été faits : « le piétisme » est proprement une des nombreuses variétés du protestantisme, et il est presque synonyme de « moralisme » ; c'est là quelque chose qui est totalement étranger, pour ne pas dire opposé, non seulement à tout ésotérisme, mais même au simple mysticisme. À la fin de son article, M. Vulliaud proteste très justement contre l'opinion « rationaliste » (et « moderniste », ajouterons-nous) suivant laquelle la Kabbale constituerait une « hétérodoxie » dans le Judaïsme, et contre l'incompréhension des « critiques » imbus de l'esprit et des méthodes universitaires et qui vont jusqu'à qualifier le *Zohar* d'« ouvrage incohérent » !

— Dans le *Speculative Mason* (n° de janvier), une étude est consacrée aux deux Colonnes du Temple, et tout d'abord à leur position respective, sur laquelle il est étonnant qu'il y ait eu tant de divergences, et même un désaccord entre les différents rites maçonniques, car les textes bibliques sont suffisamment explicites à cet égard. Quant aux noms de ces deux Colonnes, il est exact qu'on a tort de vouloir y voir des noms propres, mais, d'autre part, l'explication qui en est donnée ici contient une erreur linguistique : *iakin* est un seul mot, une forme verbale signifiant « il établira », et sa première syllabe n'a rien à voir avec le nom divin *Iah*. — Dans la suite de *The Preparation for Death of a Master Mason*, à propos des principaux enseignements de la « Tradition sacrée », la double nature mortelle et immortelle de l'homme donne lieu à des considérations dont une partie, où la « métempsychose » est d'ailleurs confondue avec la « réincarnation », trahit malheureusement une influence assez marquée des conceptions théosophistes.

⁂

P. S. — Nous avons eu dernièrement l'étonnement de voir annoncé sous notre nom, dans le catalogue d'une librairie d'occasion, un livre intitulé *La Science philosophique*, publié à Genève en 1917 et signé seulement des initiales A. M. A. ; pour ceux de nos lecteurs sous les yeux desquels ce catalogue pourrait être tombé, nous croyons utile de déclarer que cette attribution est une grossière erreur, et d'autant plus inexplicable que ce livre (dont le véritable auteur, mort il y a une dizaine d'années, nous est d'ailleurs connu) n'a, ni pour le fond, ni pour la forme, absolument rien de commun avec ce que nous écrivons.

Études Traditionnelles — N° 231, p. 77-81, mars 1939

RÉALISATION ASCENDANTE ET DESCENDANTE[1]

(*Suite.*)

Nous devons encore, après toutes les considérations que nous avons exposées jusqu'ici, insister sur un aspect de la « redescente » qui nous paraît expliquer, dans bien des cas, le fait que ce sujet est passé sous silence ou entouré de réticences, comme s'il y avait là quelque chose dont on répugne à parler nettement : il s'agit de ce qu'on pourrait appeler son aspect « sacrificiel ». Il doit être bien entendu, avant tout, que, si nous employons ici le mot de « sacrifice », ce n'est point dans le sens simplement « moral » qu'on lui donne vulgairement, et qui n'est qu'un des exemples de la dégénérescence du langage moderne, qui amoindrit et dénature toutes choses pour les abaisser à un niveau purement humain et les faire rentrer dans les cadres conventionnels de la « vie ordinaire ». Au contraire, nous prenons ce mot dans son sens véritable et originel, avec tout ce que celui-ci comporte d'effectif et même d'essentiellement « technique » ; il va de soi, en effet, que le rôle d'êtres tels que ceux dont il s'agit dans les cas que nous avons cités précédemment ne saurait avoir rien de commun avec l'« altruisme », l'« humanitarisme », la « philanthropie » et autres platitudes « idéales » célébrées par les moralistes, et qui non seulement sont trop évidemment dépourvues de tout caractère transcendant ou supra-humain, mais sont même parfaitement à la portée du premier profane venu[2].

L'être ayant réalisé son identité avec *Atmâ*, et sa « redescente » dans la manifestation, ou ce qui apparaît comme tel au point de vue de celle-ci, n'étant effectivement que la pleine universalisation de cette identité même, cet être n'est alors autre que « l'*Atmâ* incorporé dans les mondes », ce qui revient à dire que sa « redescente » n'est en réalité, pour lui, rien de différent du processus même de la manifestation universelle. Or, précisément, ce processus est souvent décrit traditionnellement comme un « sacrifice » : dans le symbolisme védique, c'est le sacrifice du *Mahâ-Purusha*, c'est-à-dire de l'« Homme universel », auquel, suivant ce que nous avons déjà dit, l'être dont il s'agit est effectivement identique ; et non seulement ce sacrifice primordial doit être entendu au sens strictement rituel, et non dans une acception plus ou moins vaguement « métaphorique », mais il est essentiellement le prototype même de tout rite sacrificiel[3].

---

[1] Voir *Études Traditionnelles*, janvier et février 1939.

[2] Nous tenons à préciser que ce que nous disons ici vise le point de vue spécifiquement moderne de la « morale laïque » : même lorsque celle-ci ne fait en quelque sorte, comme il arrive souvent en dépit de ses prétentions, que « démarquer » des préceptes empruntés à la religion, elle les vide de toute signification réelle, en écartant tous les éléments qui permettaient de les relier à un ordre supérieur et, au delà de l'exotérisme simplement littéral, de les transposer comme signes de vérités principielles : et parfois même, tout en paraissant garder ce qu'on pourrait appeler la « matérialité » de ces préceptes, cette morale, par l'interprétation qu'elle en donne, va jusqu'à les « retourner » véritablement dans un sens antitraditionnel.

[3] À ce propos, nous pouvons faire incidemment une remarque qui n'est pas sans importance : la vie de certains êtres, considérée selon les apparences individuelles, présente des faits qui sont en correspondance avec ceux de l'ordre cosmique et sont en quelque sorte, au point de vue extérieur, une image ou une reproduction de ceux-ci ;

Le « missionné », au sens où nous avons pris ce mot précédemment, est donc littéralement une « victime » ; il est d'ailleurs bien entendu que ceci n'implique nullement, d'une façon générale, que sa vie doive se terminer par une mort violente, puisque, en réalité, c'est cette vie même, dans tout son ensemble, qui est déjà la conséquence du sacrifice[1]. On pourra remarquer immédiatement que c'est là que réside l'explication profonde des hésitations et des « tentations » qui, dans tous les récits traditionnels, et quelle que soit la forme plus spéciale qu'elles revêtent suivant les cas, sont attribuées aux Prophètes, et même aux *Avatâras*, lorsqu'ils se trouvent en quelque sorte mis en présence de la « mission » qu'ils ont à accomplir. Ces hésitations, au fond, ne sont autres que celles d'*Agni* à accepter de devenir le conducteur du « chariot cosmique[2] », ainsi que le dit M. Coomaraswamy dans l'étude que nous avons déjà citée, rattachant ainsi tous ces cas à celui de l'« *Avatâra* éternel », avec lequel ils ne font qu'un dans leur « vérité » la plus intérieure ; et, assurément, la tentation de demeurer dans la « nuit » du non-manifesté se comprend sans peine, car nul ne saurait contester que, en ce sens supérieur, « la nuit est meilleure que le jour[3] ». M. Coomaraswamy explique aussi par là, et avec juste raison, le fait que Shankarâchârya s'efforce toujours visiblement d'éviter la considération de la « redescente », même lorsqu'il commente des textes dont le sens l'implique assez clairement ; il serait absurde en effet, dans un cas comme celui-là, d'attribuer une telle attitude à un défaut de connaissance ou à une incompréhension de la doctrine ; elle ne peut donc se comprendre que comme une sorte de recul devant la perspective du « sacrifice », et, par suite, comme une volonté consciente de ne pas soulever le voile qui dissimule « l'autre face de l'obscurité » ; et, en généralisant ceci, nous pouvons y voir aussi, comme nous le disions plus haut, la raison principale de la réserve qui est gardée habituellement sur cette question[4]. On peut d'ailleurs y joindre, à titre de raison secondaire, le danger que cette considération mal comprise ne serve de prétexte à certains pour justifier, en s'illusionnant eux-mêmes sur sa vraie nature, un désir de « rester dans le monde », alors qu'il ne s'agit point d'y rester, mais, ce qui est tout différent, d'y revenir après en être déjà sorti, et que cette « sortie » préalable n'est

---

mais, au point de vue intérieur, ce rapport doit être inversé, car, ces êtres, étant réellement le *Mahâ-Purusha*, ce sont les faits cosmiques qui véritablement sont modelés sur leur vie, ou, pour parler plus exactement, sur ce dont cette vie est une expression directe, tandis que les faits cosmiques en eux mêmes n'en sont qu'une expression par reflet. Nous ajouterons que c'est là aussi ce qui fonde dans la réalité et rend valables les rites institués par des êtres « missionnés », tandis qu'un être qui n'est rien de plus qu'un individu humain ne pourra jamais, de sa propre initiative, qu'inventer des « pseudo-rites » dépourvus de toute efficacité réelle.

[1] Il faut noter aussi que ce dont il s'agit n'a aucun rapport avec l'usage que certains mystiques font volontiers de ce mot de « victime » ou de celui « d'immolation » ; même dans les cas où ce qu'ils entendent par là a une réalité propre et ne se réduit pas à de simples illusions « subjectives », toujours possibles chez eux en raison de la « passivité » inhérente à leur attitude, c'est une réalité dont la portée ne dépasse aucunement l'ordre des possibilités individuelles.

[2] *Rig-Vêda*, X, 51.

[3] Cette expression a aussi son application, dans un autre ordre, au « rejet des pouvoirs » : mais, tandis que cette attitude est non seulement justifiée, mais même la seule entièrement légitime, pour l'être qui, n'ayant aucune « mission » à remplir, n'a pas à paraître au dehors, il est évident que, au contraire, une « mission » serait inexistante comme telle si elle n'était manifestée extérieurement.

[4] Nous rappellerons, comme « illustration » de ce qui vient d'être dit, un fait dont le caractère historique ou légendaire importe peu à notre point de vue, car nous n'entendons lui donner qu'une valeur exclusivement symbolique : on raconte que Dante ne souriait jamais, et que les gens attribuaient cette apparente tristesse à ce qu'il « revenait de l'Enfer » ; n'aurait-il pas fallu en voir plutôt la véritable raison dans ce qu'il était « redescendu du Ciel » ?

possible que pour l'être en lequel ne subsiste plus aucun désir, non plus qu'aucune autre attache individuelle quelconque ; il faut avoir bien soin de ne pas se méprendre sur ce point essentiel, faute de quoi on risquerait de ne voir aucune différence entre la réalisation ultime et un simple début de réalisation arrêté à un stade ne dépassant même pas les limites de l'individualité.

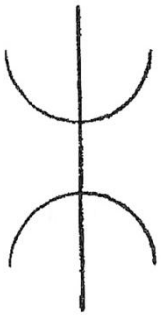
Maintenant, pour revenir à l'idée du sacrifice, nous devons dire qu'elle comporte encore un autre aspect, qui est même celui qu'exprime directement l'étymologie du mot : « sacrifier », c'est proprement *sacrum facere*, c'est-à-dire « rendre sacré » ce qui est l'objet du sacrifice. Cet aspect ne convient pas moins ici que celui que l'on considère plus ordinairement, et que nous avions en vue tout d'abord en parlant de la « victime » comme telle ; c'est le sacrifice, en effet, qui confère aux « missionnés » un caractère « sacré », au sens le plus complet de ce terme. Non seulement ce caractère est évidemment inhérent à la fonction dont leur sacrifice est véritablement l'investiture ; mais encore, car cela aussi est impliqué dans le sens original du mot « sacré », c'est là ce qui fait d'eux des êtres « mis à part », c'est-à-dire essentiellement différents à la fois du commun des êtres manifestés et de ceux qui, étant parvenus à la réalisation du « Soi », demeurent purement et simplement dans le non-manifesté. Leur action, même lorsqu'elle est extérieurement semblable à celle des êtres ordinaires, n'a en réalité avec elle aucun rapport allant plus loin que cette simple apparence extérieure ; elle est, dans sa « vérité », nécessairement incompréhensible aux facultés individuelles, car elle procède directement de l'inexprimable. Ce caractère montre bien encore qu'il s'agit, comme nous l'avons déjà dit, de cas exceptionnels, et en fait, dans l'état humain, les « missionnés » ne sont assurément qu'une infime minorité en regard de l'immense multitude des êtres qui ne sauraient prétendre à un tel rôle ; mais d'autre part, les états de l'être étant en multiplicité indéfinie, quelle raison peut-il y avoir là qui empêche d'admettre que, dans un état ou dans un autre, tout être ait la possibilité de parvenir à ce degré suprême de la hiérarchie spirituelle ?

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 231, p. 97-99, mars 1939

L'ARBRE ET LE VAJRA

Nous avons considéré, dans nos derniers articles, le schéma de l'arbre à trois branches et à trois racines, construit sur le symbole général de l'analogie et susceptible d'être envisagé dans les deux sens opposés ; nous ajouterons encore à ce sujet quelques remarques complémentaires, qui feront mieux ressortir l'étroite connexion existant entre des symboles apparemment différents de l'« Axe du Monde ». En effet, comme il est facile de s'en rendre compte d'après la figure ci-contre, le schéma dont il s'agit est, au fond, identique à la figure du double *vajra,* dont les deux extrémités opposées reproduisent également le symbolisme analogique dont nous avons parlé. Dans un des précédents articles où il a été question du *vajra,* nous avions déjà indiqué cette similitude à propos de la triplicité qui se rencontre souvent dans le symbolisme « axial », pour représenter à la fois l'axe même, occupant naturellement la position centrale, et les deux courants cosmiques de droite et de gauche qui l'accompagnent, triplicité dont certaines figurations de l'« Arbre du Monde » sont un exemple ; nous faisions remarquer que, « dans ce cas, la double triplicité des branches et des racines rappelle même encore plus exactement celle des deux extrémités du *vajra,* qui, comme on le sait, sont en forme de trident ou *trishûla*[1] ».



Cependant, on pourrait se demander si le rapprochement ainsi établi entre l'arbre et le symbole de la foudre, qui peuvent sembler à première vue être deux choses fort distinctes, est susceptible d'aller encore plus loin que le seul fait de cette signification « axiale » qui leur est manifestement commune ; la réponse à cette question se trouve dans ce que nous avons dit de la nature ignée de l'« Arbre du Monde », auquel *Agni* lui-même, en tant que *Vanaspati,* est identifié dans le symbolisme védique, et dont, par suite, la « colonne de feu » est un exact équivalent comme représentation de l'axe. Il est évident que la foudre est également de nature ignée ou lumineuse ; l'éclair est d'ailleurs un des symboles les plus habituels de l'« illumination », entendue au sens intellectuel ou spirituel. L'« Arbre de Lumière » dont nous avons parlé traverse et illumine tous les mondes ; d'après le passage du *Zohar* cité à ce propos par M. Coomaraswamy, « l'illumination commence au sommet et s'étend en ligne droite à travers le tronc tout entier » ; et cette propagation de la lumière peut facilement évoquer l'idée de l'éclair. Du reste, d'une façon générale, l'« Axe du Monde » est toujours regardé plus ou moins explicitement comme lumineux ; nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que Platon, notamment, le décrit comme un « axe lumineux de diamant »,

[1] *Les armes symboliques* (n° d'octobre 1936). — Sur les figurations du *vajra*, voir A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*.

ce qui, précisément, se rapporte encore d'une façon directe à un des aspects du *vajra*, puisque celui-ci a à la fois le sens de « foudre » et celui de « diamant[1] ».

Il y a encore autre chose : une des désignations les plus répandues de l'arbre axial, dans les diverses traditions, est celle d'« Arbre de Vie » ; or on sait quelle relation immédiate les doctrines traditionnelles établissent entre la « Lumière » et la « Vie » ; nous n'y insisterons pas davantage, ayant déjà traité cette question ici même[2] ; nous rappellerons seulement encore, comme se rapportant immédiatement à notre sujet, le fait que la Kabbale hébraïque unit les deux notions dans le symbolisme de la « rosée de lumière » émanant de l'« Arbre de Vie ». De plus, dans d'autres passages du *Zohar* que M. Coomaraswamy cite également au cours de son étude sur l'« arbre inversé », et où il est question de deux arbres, l'un supérieur et l'autre inférieur, donc en quelque sorte superposés, ces deux arbres sont désignés respectivement comme l'« Arbre de Vie » et l'« Arbre de Mort ». Ceci, qui rappelle d'ailleurs le rôle des deux arbres symboliques du Paradis terrestre, est encore particulièrement significatif pour compléter le rapprochement que nous avons présentement en vue, car ces significations de « vie » et de « mort » sont effectivement attachées aussi au double aspect de la foudre, représenté par les deux directions opposées du *vajra*, ainsi que nous l'avons expliqué en d'autres occasions[3]. Comme nous l'avons dit alors, il s'agit là en réalité, au sens le plus général, du double pouvoir de production et de destruction dont la vie et la mort sont l'expression dans notre monde, et qui est en relation avec les deux phases d'« expir » et d'« aspir » de la manifestation universelle ; et la correspondance de ces deux phases est nettement indiquée aussi dans un des textes du *Zohar* auxquels nous venons de faire allusion, car les deux arbres y sont représentés comme montant et descendant, de façon à prendre en quelque sorte la place l'un de l'autre, suivant l'alternance du jour et de la nuit ; cela n'achève-t-il pas de rendre évidente la parfaite cohérence de tout ce symbolisme ?

René Guénon.

[1] Nous avons aussi, à ce propos, fait un rapprochement avec le symbolisme bouddhique du « Trône de diamant », situé au pied de l'arbre axial ; en tout ceci, il faut considérer dans le diamant, d'une part, sa luminosité, et, de l'autre, le caractère d'indivisibilité et d'inaltérabilité qui est une image de l'immutabilité essentielle de l'axe.
[2] *« Verbum, Lux et Vita »* (n° de mai 1934).
[3] Voir notre article sur *Les armes symboliques*, déjà mentionné plus haut et aussi *Les pierres de foudre* (n° de mai 1929).

LES LIVRES

Ade de Bethune — *Work* (John Stevens, Newport, Rhode Island). L'auteur étudie la question de la nature et de la dignité du travail au point de vue chrétien, mais on pourrait dire que ces considérations sont, pour la plupart, facilement applicables au point de vue traditionnel en général ; ainsi, l'idée de la valeur propre du travail bien fait, parce que conforme aux aptitudes de celui qui le fait, et cela indépendamment de l'importance qu'il peut avoir en lui-même, pourrait être rattachée directement à la notion hindoue du *swadharma*. Le travail est « la grande vocation de l'homme », et il contribue à faire de celui-ci l'image de Dieu, considéré comme l'« Artisan » par excellence ; il est à peine besoin de faire remarquer que c'est là, au fond, le principe même des initiations basées sur l'exercice des métiers, à quelque forme traditionnelle qu'elles se rattachent d'ailleurs. Signalons à ce propos, comme particulièrement intéressante, l'idée que le rapport de l'homme aux matériaux qu'il utilise correspond analogiquement au rapport de Dieu à l'homme lui-même (et il est assez remarquable que les schémas de ces deux rapports aient été tracés suivant la loi du « sens inverse », bien que le texte même n'y fasse pas allusion) ; quelque chose de semblable se retrouve aussi toujours, plus ou moins explicitement, dans la transposition initiatique que nous venons de rappeler. Si certains, qui prétendent trop volontiers s'appuyer sur la doctrine chrétienne pour nier tout ce qui dépasse le simple exotérisme, voulaient bien méditer un peu sur de telles similitudes, cela pourrait peut-être contribuer à modifier sérieusement leurs idées préconçues, et à leur faire comprendre que les oppositions ou les incompatibilités qu'ils affirment si audacieusement n'ont aucune existence réelle et sont tout simplement un effet de leur propre ignorance ; mais malheureusement, suivant l'expression proverbiale, « il n'est pire sourd que celui qui ne veut pas entendre »…

Graham Carey — *Pattern* (John Stevens, Newport, Rhode Island). Dans les deux conférences qui sont ici réunies, et qui sont respectivement intitulées *Purpose and Pattern* et *Pattern and Appearance*, l'auteur, après avoir rappelé la conception traditionnelle de la nature de l'art, s'attache à définir les relations existant entre la « fonction » d'une œuvre d'art, qui est son rapport à celui qui l'utilise, sa « forme » qui est son rapport à celui qui la produit en « matérialisant » en quelque sorte l'idée ou l'image mentale qu'il doit en avoir conçue tout d'abord, et enfin sa « figure », c'est-à-dire son aspect extérieur, qui est une réalisation de ce modèle idéal, mais nécessairement conditionnée à la fois par les particularités mentales de l'artiste lui-même et par la nature des matériaux qu'il emploie. Nous devons noter particulièrement ce qui est dit de la dégénérescence qui mène de l'art que l'auteur appelle « créatif », où le but de l'œuvre et son modèle sont parfaitement adaptés l'un à l'autre, à l'art « décoratif », où se rencontrent des complications sans utilité « fonctionnelle », ce qu'il explique par une sorte de besoin qu'un artiste en possession d'une certaine habileté technique éprouve d'ajouter des difficultés à son travail pour le plaisir de les surmonter ; cette explication peut être exacte « psychologiquement », mais elle n'est pourtant pas suffisante, car elle ne rend pas

compte du fait que les motifs ornementaux proviennent de symboles dont la signification a été oubliée, ce qui implique que l'existence de l'art « décoratif » comme tel présuppose, dans une civilisation, la perte de certaines données traditionnelles. Quoi qu'il en soit, pour M. Graham Carey, la dégénérescence ne s'arrête pas à ce stade, et elle aboutit finalement à l'art « récréatif », c'est-à-dire à celui qui n'est plus qu'un simple « jeu » ne visant qu'à produire des œuvres dépourvues de toute utilité réelle ; c'est là la conception spécifiquement moderne, et il n'a pas de peine à faire ressortir les lamentables résultats de cette séparation radicale du « beau » et de l'« utile » dans la production de notre époque.

Eric Gill — *Work and Culture* (John Stevens, Newport, Rhode Island). C'est, éditée en une brochure de la même série que les deux précédentes, la conférence qui avait été publiée tout d'abord dans le *Journal of the Royal Society of Arts*, et dont nous avons déjà parlé à cette occasion dans un de nos récents comptes rendus.

Shrî Aurobindo — *La Mère* (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). La traduction française de *The Mother*, dont le dernier chapitre a été donné ici même, vient de paraître en un volume faisant partie de la même collection qu'*Aperçus et Pensées* et *Lumières sur le Yoga*, dont nous avons parlé précédemment ; nous tenons à le signaler à ceux de nos lecteurs qui voudraient avoir connaissance de l'ouvrage tout entier.

LES REVUES

— Le numéro de janvier d'*Atlantis* est consacré en partie au *Temple* ; ce titre est d'ailleurs équivoque : en fait, il s'agit surtout ici de l'« idée de Temple », sur laquelle, à part certaines fantaisies linguistiques déjà connues, M. paul le cour et ses collaborateurs ne trouvent guère à exposer que des considérations « esthétiques » d'un caractère plutôt vague ; mais ce à quoi ils veulent en venir en réalité, en introduisant ainsi cette « idée de Temple », c'est à envisager une sorte de rénovation de l'Ordre du Temple, rénovation toute « idéale », sans doute, car ils seraient assurément bien en peine de la baser sur quelque filiation authentique, et, à vrai dire, ils ne semblent même pas se préoccuper de cette condition indispensable. Chose curieuse, après avoir affirmé précédemment que l'Angleterre est la continuatrice actuelle de l'Ordre du Temple, M. paul le cour présente maintenant celui-ci comme « français », ce qui du reste n'est pas plus vrai, car l'époque à laquelle il exista est antérieure aux « nationalités », et, s'il avait survécu à la formation de celles-ci, il n'aurait pu en tout cas être que « supranational » (nous ne disons pas « international »). D'autre part, nous nous souvenons qu'au Hiéron de Paray-le-Monial, auquel est empruntée l'assertion concernant le rôle de l'Angleterre, celle-ci s'accompagnait d'une violente hostilité à l'égard de l'idée templière, ou du moins de ce qu'on y considérait comme tel ; comment donc M. paul le cour pourra-t-il concilier sa nouvelle attitude avec sa persistance à se réclamer dudit Hiéron et de son « Grand Occident » ?

— Dans le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de janvier), un article est consacré à l'« âge de la Maçonnerie », ou, pour mieux dire, à montrer que celui-ci est en réalité impossible à déterminer ; le point de vue des historiens modernes, qui ne veulent pas remonter plus loin que la fondation de la Grande Loge d'Angleterre en 1717, est assurément injustifiable, même en tenant compte de leur parti pris de ne s'appuyer que sur des documents écrits, car il en existe tout de même d'antérieurs à cette date, si rares soient-ils. Il est d'ailleurs à remarquer que ces documents se présentent tous comme des copies d'autres documents beaucoup plus anciens, et que la Maçonnerie y est toujours donnée comme remontant à une antiquité fort reculée ; que l'organisation maçonnique ait été introduite en Angleterre en 926 ou même en 627, comme ils l'affirment, ce fut déjà, non comme une « nouveauté », mais comme une continuation d'organisations préexistantes en Italie et sans doute ailleurs encore ; et ainsi, même si certaines formes extérieures se sont forcément modifiées suivant les pays et les époques, on peut dire que la Maçonnerie existe vraiment *from time immemorial*, ou, en d'autres termes, qu'elle n'a pas de point de départ historiquement assignable.

— Dans le *Symbolisme* (n° de janvier), G. Persigout, dans un article sur *Le Centre du Monde et de l'Être*, où il envisage l'idée du retour à l'Unité principielle, déclare que « la libre accession à la Connaissance ésotérique exige à la fois la répudiation du dualisme cartésien et de l'évolutionnisme spencérien » ; cela est parfaitement juste, mais cette « répudiation » devrait s'étendre pareillement, et sans distinction, à tout autre point de vue de philosophie profane ; et nous ne voyons pas que, par exemple, les spéculations de M. Blondel sur la « philosophie de l'action », qui sont citées à plusieurs reprises au cours de cet article, soient réellement moins éloignées de toute doctrine ésotérique ou initiatique, ou même simplement traditionnelle au sens le plus général. — Un petit article intitulé *Connais-toi toi-même* est un assez bon exemple des confusions auxquelles peuvent donner lieu les illusions « psychologistes » et « scientistes » des modernes, et de la parfaite incompréhension du point de vue initiatique qui en est l'inévitable conséquence.

Études Traditionnelles — N° 232, p. 117-122, avril 1939

LES DEUX NUITS

Nous n'entendons nullement parler ici de ce que les mystiques appellent « nuit des sens » et « nuit de l'esprit » ; quoique celles-ci puissent présenter quelques similitudes partielles avec ce dont il s'agit, il s'y trouve bien des éléments difficiles à « situer » exactement, et même souvent des éléments d'un caractère assez « trouble », ce qui tient évidemment aux imperfections et aux limitations inhérentes à toute réalisation simplement mystique, et sur lesquelles nous nous sommes suffisamment expliqué en d'autres occasions pour nous dispenser d'y insister de nouveau. D'autre part, notre intention n'est pas non plus d'envisager les « trois nuits » symboliques qui représentent trois morts et trois naissances, se référant respectivement, en ce qui concerne l'être humain, aux trois ordres corporel, psychique et spirituel[1] ; la raison de ce symbolisme, qui est naturellement applicable aux degrés successifs de l'initiation, est que tout changement d'état se produit à travers une phase d'obscuration et d'« enveloppement », d'où il résulte que la « nuit » peut être considérée suivant une multiplicité de sens hiérarchisés comme les états mêmes de l'être ; mais nous n'en retiendrons présentement que les deux extrêmes. En effet, ce que nous nous proposons est de préciser quelque peu la façon dont le symbolisme des « ténèbres », dans son acception traditionnelle la plus générale, se présente sous deux sens opposés, l'un supérieur et l'autre inférieur, ainsi que la nature du rapport analogique qui existe entre ces deux sens et qui permet de résoudre leur apparente opposition.

Dans leur sens supérieur, les ténèbres représentent le non-manifesté, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au cours de nos précédentes études ; il n'y a là aucune difficulté, et pourtant il semble que ce sens supérieur soit assez généralement ignoré ou méconnu, car il est facile de constater que, lorsqu'il est question des ténèbres, on ne pense communément qu'à leur sens inférieur ; et encore y ajoute-t-on souvent une signification « maléfique » qui ne lui est nullement inhérente essentiellement, et qui ne se justifie que dans le cas de quelques aspects secondaires et beaucoup plus particularisés. En réalité, le sens inférieur représente proprement le « chaos », c'est-à-dire l'état d'indifférenciation ou d'indistinction qui est au point de départ de la manifestation, soit dans sa totalité, soit relativement à chacun de ses états ; et ici nous voyons immédiatement apparaître l'application de l'analogie en sens inverse, car cette indifférenciation, qu'on pourrait appeler « matérielle » en langage occidental, est comme le reflet de l'indifférenciation principielle du non-manifesté, ce qui est au point le plus haut se réfléchissant au point le plus bas, comme les sommets des deux triangles opposés dans le symbole du « sceau de Salomon ». Nous aurons encore à revenir sur cette considération par la suite ; mais ce qu'il importe surtout de bien comprendre avant d'aller plus loin, c'est que cette

[1] Cf. A. K. Coomaraswamy, *Notes on the Katha Upanishad*, 1re partie.

indistinction quand elle s'applique à la totalité de la manifestation universelle, n'est autre que celle même de *Prakriti*, en tant que celle-ci s'identifie à la *hylè* primordiale ou à la *materia prima* des anciennes doctrines cosmologiques occidentales, en d'autres termes, c'est l'état de potentialité pure, qui n'est en quelque sorte qu'une image réfléchie, et par là même inversée, de l'état principiel des possibilités non-manifestées ; et cette distinction est particulièrement importante, car la confusion entre possibilité et potentialité est la source d'innombrables erreurs. D'autre part, lorsqu'il s'agit seulement de l'état originel d'un monde ou d'un état d'existence, l'indistinction potentielle ne peut plus être envisagée qu'en un sens relatif et déjà « spécifié », en vertu d'une certaine similitude existant entre le processus de développement de la manifestation universelle et celui de chacune de ses parties constitutives, similitude qui trouve notamment son expression dans les lois cycliques ; ceci, qui est susceptible de s'appliquer à tous les degrés, et au cas d'un être particulier comme à celui d'un domaine d'existence plus ou moins étendu, correspond à la remarque que nous avons faite plus haut au sujet d'une multiplicité de sens hiérarchisés, car il va de soi que, du fait de leur multiplicité même, ces sens ne peuvent être que relatifs.

De ce qui vient d'être dit, il résulte que le sens inférieur des ténèbres est d'ordre cosmologique, tandis que leur sens supérieur est d'ordre proprement métaphysique ; on peut aussi remarquer dès maintenant que leur relation permet de rendre compte du fait que l'origine et le développement de la manifestation peuvent être envisagés à la fois dans un sens ascendant et dans un sens descendant. S'il en est ainsi, c'est que la manifestation ne procède pas seulement de *Prakriti*, à partir de laquelle son développement tout entier est un passage graduel de la puissance à l'acte, qui peut être décrit comme un processus ascendant ; elle procède en réalité des deux pôles complémentaires de l'Être, c'est-à-dire de *Purusha* et de *Prakriti*, et, par rapport à *Purusha*, son développement est un éloignement graduel du Principe, donc une véritable descente. Cette considération contient implicitement la solution de beaucoup d'antinomies apparentes, surtout en ce qui concerne les cycles cosmiques, dont la marche est, pourrait-on dire, réglée par une combinaison des tendances qui correspondent à ces deux « mouvements » opposés, ou plutôt complémentaires ; les développements auxquels ceci peut donner lieu sont d'ailleurs évidemment en dehors de notre sujet ; mais on pourra tout au moins comprendre aisément par là qu'il n'y à aucune contradiction entre l'assimilation du point de départ ou de l'état originel de la manifestation aux ténèbres dans leur sens inférieur, d'un côté, et, de l'autre, l'enseignement traditionnel concernant la spiritualité de l'« état primordial », car les deux choses ne se rapportent pas au même point de vue, mais respectivement aux deux points de vue complémentaires que nous venons de définir.

Nous avons envisagé le sens inférieur des ténèbres comme le reflet de leur sens supérieur, ce qu'il est en effet à un certain point de vue ; mais en même temps, à un autre point de vue, il en est aussi en quelque sorte l'« envers », en prenant ce mot dans l'acception où l'« envers » et l'« endroit » s'opposent comme les deux faces

d'une même chose ; et ceci demande encore quelques explications. Le point de vue auquel s'applique la considération du reflet est naturellement celui de la manifestation, et de tout être situé dans le domaine de la manifestation ; mais, à l'égard du Principe, où l'origine et la fin de toutes choses se rejoignent et s'unissent, il ne saurait plus être question de reflet, puisqu'il n'y a réellement là qu'une seule et même chose, le point de départ de la manifestation étant nécessairement, aussi bien que son point d'aboutissement, dans le non-manifesté. Au point de vue du Principe en lui-même, s'il est encore permis d'employer dans ce cas une telle façon de parler, on ne peut même pas distinguer deux aspects de cette chose unique, puisqu'une telle distinction ne se pose et n'est valable que par rapport à la manifestation ; mais, si le Principe est considéré dans sa relation à la manifestation, on pourra distinguer comme deux faces, correspondant à la sortie du non-manifesté et au retour au non-manifesté. Puisque le retour au non-manifesté est le terme final de la manifestation, on peut dire que c'est lorsqu'il est vu de ce côté que le non-manifesté apparaît proprement comme les ténèbres au sens supérieur, tandis que, vu du côté du point de départ de la manifestation, il apparaît au contraire comme les ténèbres au sens inférieur ; et, suivant le sens dans lequel s'accomplit le « mouvement » de celui-ci vers celui-là, on pourrait dire aussi que la face supérieure est tournée vers le Principe, tandis que la face inférieure est tournée vers la manifestation, quoique cette image des deux faces paraisse impliquer une sorte de symétrie qui, entre le Principe et la manifestation, ne saurait exister véritablement, et que d'ailleurs, dans le Principe même, il ne puisse évidemment plus y avoir aucune distinction de supérieur et d'inférieur. Le point de vue du reflet est illusoire par rapport à celui-là, comme le reflet même l'est aussi par rapport à ce qui est reflété ; ce point de vue des deux faces correspond donc à un degré plus profond de réalité, bien que pourtant lui-même soit encore illusoire à un autre niveau, puisqu'il disparaît à son tour quand le Principe est envisagé en lui-même et non plus par rapport à la manifestation.

Le point de vue que nous venons d'exposer en dernier lieu sera peut-être rendu plus clair si l'on considère ce qui y correspond, à l'intérieur même de la manifestation, dans le passage d'un état à un autre : ce passage est en lui-même un point unique, mais il peut naturellement être envisagé de l'un et de l'autre des deux états entre lesquels il est situé et dont il est la limite commune. Ici encore, on retrouve donc la considération des deux faces : ce passage est une mort par rapport à l'un des deux états, tandis qu'il est une naissance par rapport à l'autre ; mais cette mort et cette naissance coïncident en réalité, et leur distinction n'existe qu'à l'égard des deux états dont l'un a sa fin et l'autre son origine en ce même point. L'analogie est évidente avec ce qui, dans les considérations précédentes, concernait, non deux états particuliers de manifestation, mais la manifestation totale elle-même et le Principe, ou plus précisément le passage de l'un à l'autre ; il convient d'ailleurs d'ajouter que, là encore, le sens inverse de l'analogie trouve son application, car, d'un côté, la naissance à la manifestation est comme une mort au Principe, et de l'autre, inversement, la mort à la manifestation est une naissance ou plutôt « une renaissance » au Principe, de sorte que l'origine et la fin se trouvent inversées

suivant qu'on les envisage par rapport au Principe ou par rapport à la manifestation ; ceci, bien entendu, toujours dans la relation de l'un à l'autre, car, dans l'immutabilité du Principe même, il n'y a assurément ni naissance ni mort, ni origine ni fin, mais c'est lui-même qui est l'origine première et la fin dernière de toutes choses, sans que d'ailleurs il y ait entre cette origine et cette fin une distinction quelconque dans la réalité absolue.

(À suivre).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 232, p. 138-142, avril 1939

L'ARBRE DE VIE ET LE BREUVAGE D'IMMORTALITÉ

En parlant précédemment de l'« Arbre du Monde », nous avons mentionné notamment, parmi ses différentes figurations, l'arbre *Haoma* de la tradition avestique ; celui-ci (et plus précisément le *Haoma* blanc, arbre « paradisiaque », puisque l'autre, le *Haoma* jaune, n'en est qu'un « substitut » ultérieur) est particulièrement en relation avec son aspect d'« Arbre de Vie », car la liqueur qui en est extraite, et qui est appelée aussi *haoma*, est la même chose que le *soma* vêdique, qui, comme on le sait, s'identifie à l'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ». Que le *soma* soit d'ailleurs donné comme extrait d'une simple plante plutôt que d'un arbre, il n'y a là aucune objection valable contre ce rapprochement avec le symbolisme de l'« Arbre du Monde » ; en effet, celui-ci est désigné par de multiples noms, et, à côté de ceux qui se rapportent à des arbres proprement dits, on rencontre aussi celui de « plante » (*oshadhi*) et même celui de « roseau » (*vêtasa*[1]).

Si l'on se reporte au symbolisme biblique du Paradis terrestre, la seule différence notable qu'on y constate à cet égard, c'est que l'immortalité est donnée, non par une liqueur tirée de l'« Arbre de Vie », mais par son fruit même ; il s'agit donc ici d'une « nourriture d'immortalité », plutôt que d'un breuvage[2] ; mais, dans tous les cas, c'est toujours un produit de l'arbre ou de la plante, et un produit dans lequel se trouve concentrée la sève qui est en quelque sorte l'« essence » même du végétal[3]. Il est aussi à remarquer d'autre part que, de tout le symbolisme végétal du Paradis terrestre, l'« Arbre de Vie » seul subsiste avec ce caractère dans la description de la Jérusalem céleste, alors que tout le reste du symbolisme y est minéral ; et cet arbre porte alors douze fruits qui sont les douze « Soleils », c'est-à-dire l'équivalent des douze *Adityas* de la tradition hindoue, l'arbre lui-même étant leur commune nature, à l'unité de laquelle ils reviennent finalement[4] ; on se souviendra ici de ce que nous avons dit de l'arbre envisagé comme « station du Soleil », et des symboles figurant le Soleil venant se reposer sur l'arbre à la fin d'un cycle. Les *Adityas* sont les fils d'*Aditi*, et l'idée d'« indivisibilité » qu'exprime ce nom implique évidemment « indissolubilité », donc « immortalité » ; *Aditi* n'est d'ailleurs pas sans rapport, à certains égards, avec l'« essence végétative », par là même qu'elle est considérée comme « déesse de la terre[5] », en même temps qu'elle est par ailleurs la « mère des *Dêvas* » ; et l'opposition d'*Aditi* et de *Diti*, dont procède celle des *Dêvas* et des *Asuras*, peut être rattachée sous le même rapport à

[1] Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 12.
[2] Chez les Grecs, l'« ambroisie », en tant qu'elle est distinguée du « nectar », est aussi une nourriture, bien que son nom soit d'ailleurs étymologiquement identique à celui de l'*amrita*.
[3] En sanscrit, le mot *rasa* a à la fois le sens de « sève » et celui d'« essence ».
[4] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 48 et 130 ; on pourra se reporter aussi à ce que nous y avons dit du « breuvage d'immortalité », et de ses différents « substituts » traditionnels (p. 50, 60 et 61-62).
[5] Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

celle de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort » dont nous avons parlé dans notre dernier article. Cette opposition se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme même du Soleil, puisque celui-ci s'identifie aussi à la « Mort » (*Mrityu*) quant à l'aspect sous lequel il est tourné vers le « monde d'en bas »[1], et qu'en même temps il est la « porte d'immortalité », de sorte qu'on pourrait dire que son autre face, celle qui est tournée vers le domaine « extra-cosmique », s'identifie à l'immortalité même. Cette dernière remarque nous ramène à ce que nous avons dit précédemment au sujet du Paradis terrestre, qui est encore effectivement une partie du « cosmos », mais dont la position est pourtant virtuellement « supra-cosmique » : ainsi s'explique que, de là, le fruit de l'« Arbre de Vie » puisse être atteint, ce qui revient à dire que l'être qui est parvenu au centre de notre monde (ou de tout autre état d'existence) a déjà conquis l'immortalité par là même ; et ce qui est vrai du Paradis terrestre l'est naturellement aussi de la Jérusalem céleste, puisque l'un et l'autre ne sont en définitive que les deux aspects complémentaires que prend une seule et même réalité, suivant qu'elle est envisagée par rapport au commencement ou à la fin d'un cycle cosmique.

Il va de soi que toutes ces considérations doivent être rapprochées du fait que, dans les différentes traditions, des symboles végétaux apparaissent comme « gage de résurrection et d'immortalité » : le « rameau d'or » des Mystères antiques, l'acacia qui le remplace dans l'initiation maçonnique, ainsi que les rameaux ou les palmes dans la tradition chrétienne, et aussi du rôle que jouent d'une façon générale, dans le symbolisme, les arbres qui demeurent toujours verts et ceux qui produisent des gommes ou des résines incorruptibles[2]. D'un autre côté, le fait que le végétal est parfois considéré dans la tradition hindoue comme étant de nature « asurique » ne saurait constituer une objection ; en fait, la croissance du végétal est en partie aérienne, mais aussi en partie souterraine, ce qui implique en quelque sorte une double nature, correspondant encore en un certain sens à l'« Arbre de Vie » et à l'« Arbre de Mort ». C'est d'ailleurs la racine, c'est-à-dire la partie souterraine, qui constitue le « support » originel de la végétation aérienne, ce qui correspond à la « priorité » de nature des *Asuras* par rapport aux *Dêvas* ; au surplus, ce n'est assurément pas sans raison que la lutte des *Dêvas* et des *Asuras* est représentée comme se déroulant principalement autour de la possession du « breuvage d'immortalité ».

De la relation étroite du « breuvage d'immortalité » avec l'« Arbre de Vie », il résulte une conséquence fort importante au point de vue plus spécial des sciences traditionnelles ; c'est que l'« élixir de vie » est plus proprement en rapport avec ce qu'on peut appeler l'aspect « végétal » de l'alchimie[3], où il correspond à ce qu'est la « pierre philosophale » pour son aspect « minéral » ; on pourrait dire en somme que l'« élixir » est l'« essence végétale » par excellence, de même que la « pierre »

[1] On pourrait aussi développer à ce propos des considérations sur le rapport du Soleil et de ses révolutions avec le temps (*Kâla*) qui « dévore » les êtres manifestés.
[2] Cf. *L'Ésotérisme de Dante*, p. 47-48, et *Le Roi du Monde*, p. 45.
[3] Cet aspect a été développé surtout dans la tradition taoïste, d'une façon plus explicite que partout ailleurs.

est l'« essence minérale » par excellence. On ne doit d'ailleurs pas objecter à cela l'emploi d'une expression telle que celle de « liqueur d'or », qui, tout comme celle de « rameau d'or » que nous rappelions tout à l'heure, fait en réalité allusion au caractère « solaire » de ce dont il s'agit ; il est évident que ce caractère doit avoir son expression dans l'ordre végétal aussi bien que dans l'ordre minéral ; et nous rappellerons encore à cet égard la représentation du Soleil comme « fruit de l'Arbre de Vie », fruit qui d'ailleurs est aussi désigné précisément comme une « pomme d'or ». Il est bien entendu que, dès lors que nous envisageons ces choses dans leur principe, c'est surtout symboliquement que nous devons entendre ici le végétal et le minéral, c'est-à-dire qu'il s'agit avant tout de leurs « correspondances », ou de ce qu'ils représentent respectivement dans l'ordre cosmique ; mais d'ailleurs, cela n'empêche nullement qu'on puisse aussi les prendre au sens littéral quand on en vient à certaines applications plus particulières. Sous ce dernier rapport, on retrouverait encore sans difficulté l'opposition dont nous avons parlé, liée à la double nature du végétal : c'est ainsi que l'alchimie végétale, dans l'application médicale dont elle est susceptible, a pour « envers », si l'on peut s'exprimer ainsi, la « science des poisons » ; du reste, en vertu même de cette opposition, tout ce qui est « remède » sous un certain aspect est en même temps « poison » sous un aspect contraire[1]. Nous ne pouvons naturellement songer à développer ici tout ce qu'on peut tirer de cette dernière remarque ; mais elle permettra tout au moins d'entrevoir les applications précises auxquelles peut donner lieu, dans un domaine tel que celui de la médecine traditionnelle, un symbolisme aussi « principiel » en lui-même que celui de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort ».

René Guénon.

[1] En sanscrit, le mot *visha*, « poison » ou « breuvage de mort », est considéré comme l'antithèse d'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ».

LES LIVRES

R. Krishnaswami Aiyar — *Thoughts from the Gîtâ* (The Madras Law Journal Press, Mylapore, Madras). Il a été écrit, à notre époque, d'innombrables commentaires de la *Bhagavad-Gîtâ*, mais dont la plupart sont bien loin d'être conformes à l'esprit traditionnel ; il n'y a certes pas lieu de s'en étonner quand il s'agit de travaux d'orientalistes ; ce qui est plus étrange, et aussi plus fâcheux en un certain sens, c'est que beaucoup de commentaires indiens contemporains sont eux-mêmes affectés, soit d'un « modernisme » plus ou moins accentué, soit de préoccupations politiques ou sociales qui ont amené leurs auteurs à restreindre ou à déformer de façons diverses le sens du texte. C'est pour réagir contre ces tendances que ce livre a été écrit ; et notamment, contre ceux qui voudraient voir exclusivement dans la *Bhagavad-Gîtâ* une sorte de traité de *Karma-Yoga*, l'auteur montre qu'elle enseigne au contraire très nettement que les trois voies de *Karma*, de *Bhakti* et de *Jnâna* ne conduisent pas en réalité jusqu'au même point, que leur prédominance respective correspond plutôt à autant de degrés successifs, et que c'est par *Jnâna* seulement que la réalisation complète et finale peut être atteinte ; il n'y a là évidemment aucun « exclusivisme » en faveur de telle ou telle voie, mais bien plutôt, au contraire, l'affirmation que chacune d'elles a sa raison d'être et est même nécessaire, à la condition de la situer à la place qui lui appartient véritablement. Cette progression est observée de façon fort juste à travers tout l'exposé, qui est fait en un langage très clair et aussi simple que possible, nous dirions même peut-être un peu trop simple parfois, car il ne faut pas pousser trop loin la crainte d'employer des termes « techniques » quand le langage ordinaire n'en fournit pas l'équivalent, et l'indication d'un plus grand nombre de mots sanscrits aurait certainement pu contribuer aussi à augmenter la précision. Nous ne pouvons naturellement donner un aperçu de toutes les questions qui sont traitées dans le livre ; nous nous contenterons de signaler plus particulièrement ce qui se rapporte à la correspondance des différentes conceptions de la Divinité, comme d'autant de « points de vue » de plus en plus profonds, avec les divers stades du développement spirituel, car nous pensons qu'il serait difficile d'en trouver un exposé plus aisément compréhensible et plus complètement satisfaisant que celui qui est présenté ici.

R. Krishnaswami Aiyar — *Thoughts from the Eternal Law* (The Madras Law Journal Press, Mylapore, Madras). Dans ce livre, conçu selon le même esprit que le précédent, il s'agit essentiellement, comme le titre l'indique, du *Sanâtana Dharma* ; et l'auteur, y distinguant ce qui se rapporte aux différents éléments constitutifs de l'être humain, s'attache à montrer les véritables raisons d'être des divers ordres de prescriptions qui y correspondent. Il dénonce à juste titre l'ignorance profonde dont font preuve ceux qui méconnaissent ou rejettent ces prescriptions, ou certaines d'entre elles, uniquement parce qu'ils sont incapables de les comprendre réellement, et parce qu'ils croient présomptueusement que tout ce qu'ils ne connaissent pas est sans valeur ou même inexistant ; si certains de ceux qui prétendent actuellement diriger l'Inde n'ignoraient pas à peu près tout de la

tradition hindoue, ils ne s'attaqueraient pas comme ils le font à des institutions telles que celle des castes, et ils sauraient que l'« intouchabilité » a aussi des raisons qui tiennent à la nature même des êtres et qu'il n'est au pouvoir de personne de supprimer. La justification des prescriptions proprement rituelles, celle de l'usage des *pratîkas* ou images représentatives d'aspects divins, entre autres choses (et celles-là sont aussi parmi celles contre lesquelles s'acharnent le plus volontiers les soi-disant « réformateurs »), sont également excellentes ; il y a d'autres points sur lesquels il y aurait peut-être quelques réserves à faire, en ce qu'ils sont interprétés avec un « littéralisme » un peu trop extérieur, au détriment du sens symbolique qui est à la fois plus profond et plus vrai, mais ce défaut n'est sensible qu'en quelques passages qui ne sont pas parmi les plus importants. Quant à l'affirmation du caractère « universel » de la tradition hindoue, dont certains s'étonneront peut-être, elle aurait seulement besoin d'être éclairée par quelques considérations plus précises ; pour nous, ce caractère doit être expliqué par le fait que la tradition hindoue procède directement de la tradition primordiale, et par là même la représente en quelque façon ; et c'est la tradition primordiale qui constitue véritablement le *Sanâtana Dharma* dans son essence même, tout le reste n'étant en somme qu'adaptation, d'ailleurs nécessaire, aux circonstances de temps et de lieu.

Raïhana Tyabji — *L'Âme d'une Gopî*. Traduction et préface de Lizelle Reymond (Union des Imprimeries, Frameries, Belgique). C'est, sous la forme d'un court roman, l'histoire bien connue de Krishna et des *Gopîs* ; le titre pourrait faire craindre qu'elle ne soit interprétée d'une façon trop « psychologique », mais en fait il n'en est rien, et même le véritable sens en ressort assez clairement. Les *Gopîs* représentent les êtres individuels qui, par la voie de *Bhakti*, arrivent à avoir, à un degré ou à un autre, la perception du Divin ; chacune croit d'ailleurs que l'aspect qu'elle en connaît est le seul vrai, et que celles qui voient d'autres aspects sont dans l'erreur ; mais il faut qu'elles parviennent finalement à reconnaître, comme Râdhâ, le Divin sous tous ses déguisements, c'est-à-dire sous les innombrables apparences du monde manifesté. Il est intéressant de noter que l'auteur est une Indienne musulmane, ce qui n'empêche nullement qu'elle témoigne d'une réelle compréhension de la tradition hindoue ; et ne peut-on pas voir précisément une application de ce que nous venons de dire dans la reconnaissance de la Vérité une sous les multiples formes dont elle se revêt dans les différentes traditions ?

L. Adams Beck — *Au cœur du Japon : Zenn, Amours mystiques*. Traduit de l'anglais par Jean Herbert et Pierre Sauvageot (Éditions Victor Attinger, Paris et Neuchatel). Nous retrouvons dans ce livre les mêmes qualités que dans l'autre roman du même auteur dont nous avons parlé précédemment, mais aussi les mêmes défauts, et qui même, il faut bien le dire, y semblent quelque peu aggravés. La façon dont des Européens sont mêlés dans ces récits à certains milieux orientaux peut être acceptable une fois, une exception n'ayant comme telle rien d'invraisemblable, mais, quand elle se répète, elle donne l'impression d'un « procédé » bien artificiel ; en outre, les conséquences de cette intervention se traduisent ici, comme l'indique le titre, par des « amours mystiques » qui sont assez

difficilement conciliables avec le caractère du *Zen* authentique. D'autre part, l'idée d'établir des rapprochements entre une doctrine traditionnelle et les conceptions de la science occidentale moderne, et de s'appuyer sur celles-ci pour faire accepter celle-là, idée dont nous avons dénoncé si souvent la vanité, joue ici un assez grand rôle ; nous savons d'ailleurs qu'elle existe réellement chez les représentants de certaines branches du Bouddhisme japonais contemporain, où le « modernisme » sévit fâcheusement, mais nous voulons croire pourtant qu'il n'en est ainsi que dans les écoles les plus exotériques. Il y a même une contradiction assez curieuse : l'auteur dit très justement que, « lorsqu'on suit les disciplines de l'Asie, on ne va pas à la pêche aux âmes, et l'on ne se livre pas à une propagande facile » ; mais cela ne l'empêche pas d'attribuer une telle propagande à une organisation initiatique, ou qui devrait être telle, et qu'elle représente comme préparant des sortes de « missionnaires » pour les envoyer en Occident après leur avoir fait apprendre, non seulement les langues européennes, mais aussi le langage « scientifique » qui plaît aux Occidentaux. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a, à côté de tout cela, des aperçus très intéressants et exacts sur les méthodes de développement spirituel employées par le *Zen*, ainsi que sur la façon dont elles se reflètent dans divers aspects caractéristiques de la civilisation japonaise ; il est pourtant à regretter encore que, comme pour le *Yoga* dans l'autre livre, les résultats de la « réalisation » n'apparaissent pas bien clairement, et que l'auteur semble même s'en faire une idée restreinte à quelques points de vue fort secondaires ; mais, malgré tout, cela peut assurément inciter certains à réfléchir et à essayer de pénétrer ces choses plus profondément s'ils en ont en eux-mêmes la possibilité.

C. Chevillon — *Le vrai visage de la Franc-Maçonnerie : Ascèse, apostolat, culture* (Édition des Annales Initiatiques, Librairie P. Derain et L. Raclet, Lyon). L'auteur de cette brochure est peu satisfait de l'état présent de la Maçonnerie, ou plutôt des organisations maçonniques, et il est de ceux qui voudraient trouver un remède à leur dégénérescence ; malheureusement, il est bien difficile de découvrir, dans les réflexions auxquelles il se livre à ce propos, quelque chose de plus et de mieux que cette bonne intention, qui ne suffit certes pas pour aboutir à un résultat effectif. Nous pensons que, par « ascèse », il faudrait entendre proprement, surtout si l'on veut appliquer ce mot dans l'ordre initiatique, une méthode de développement spirituel ; mais ici, en fait, il n'est guère question que de développer les « facultés psychologiques », envisagées suivant leur classification la plus banalement « universitaire » : sensibilité, intelligence, volonté ; il est bien entendu qu'intelligence, en pareil cas, ne veut dire que raison ; ce qui est plus curieux est que l'auteur croit pouvoir mettre la volonté en rapport avec le « monde des idées pures »… Quant à son idée d'« apostolat », elle semble procéder surtout d'une confusion de la « réalisation » avec l'action extérieure, ce qui est aussi peu initiatique que possible ; et, au fond, nous ne voyons pas une bien grande différence entre ses préoccupations sociales et celles dont l'intrusion dans la Maçonnerie moderne a largement contribué à produire la déviation qu'il déplore. Enfin, la « culture », c'est-à-dire en somme l'éducation tout extérieure, conçue à la manière profane, n'a aucun rapport avec l'obtention de la véritable connaissance ; et, s'il est

assurément très bien de dire que « le Maçon doit acquérir le sens de l'éternel », encore faudrait-il, pour donner une valeur réelle à cette affirmation, ne pas s'en tenir à un « verbalisme » plus ou moins vide, qui est peut-être « philosophique », mais qui ne reflète rien de vraiment initiatique, ni d'ailleurs de spécifiquement maçonnique, si l'on entend ce dernier mot suivant la conception traditionnelle, et non suivant ce qu'il représente pour la plupart de nos contemporains, y compris la grande majorité des Maçons eux-mêmes !

LES REVUES

— Dans l'*Art et les Artistes* (n° de janvier), M. Albert Gleizes, sous le titre *Tradition et modernisme*, expose des vues intéressantes sur la tradition considérée par rapport à l'art, et aussi au métier, car pour lui l'un et l'autre sont inséparables. Il oppose la tradition au « classicisme », qui aboutit à l'« esthétisme » ; cette opposition est aussi celle de l'« homocentrisme » et de l'« humanisme » ; l'homme de formation classique ou humaniste « ne peut atteindre l'objet, lui qui n'est entraîné qu'à disserter du sujet… C'est l'homme qui fait qui doit enseigner l'homme qui dit, car l'homme qui fait est l'homme traditionnel, quand l'homme qui dit, aujourd'hui, ce n'est que l'individu… La tradition, qui est connaissance vraie de l'univers, se traduit et se transmet par une série de modalités expérimentales qui vont de la réalité inférieure de l'homme jusqu'à sa réalité finale transcendante en passant par sa réalité intermédiaire, celle du mouvement dirigé où s'opère la transformation… D'où l'importance des métiers à la base de cette conquête par l'homme de son authentique réalité ; d'où les petits mystères du Compagnonnage, qui sont comme les préludes constants à l'initiation des grands ». Aussi « renouer avec l'humanisme, c'est une marche en arrière, quand repartir de l'homocentrisme, c'est une marche en avant » ; et « le dernier mot reviendra à la tradition invariante, centrée sur l'homme… L'artiste se régénérera tôt ou tard en redevenant un artisan, un ouvrier possédant à fond tous les secrets de son métier, en songeant moins à l'Art qu'à la perfection de tout ce qu'il accomplit dans sa vie ».

— *Action et Pensée* (n° de décembre) termine la publication du chapitre de Shrî Aurobindo intitulé *Ce que la Gîtâ peut nous donner* ; l'auteur y fait remarquer que, là même où il est fait allusion à des choses qui « semblent à première vue être purement locales et temporaires », il n'y en a pas moins toujours « une vérité et un principe plus profonds impliqués dans la texture de la pensée, même s'ils ne sont pas expressément énoncés par les mots », ce qui est, au fond, l'idée même du *Sanâtana Dharma*, dont toutes les institutions traditionnelles ne sont que des adaptations plus ou moins particulières. Il insiste aussi sur le caractère essentiellement « synthétique » de l'enseignement de la *Bhagavad-Gîtâ*, où « le *Sânkhya* et le *Yoga* ne sont que deux parties convergentes de la même vérité vêdântine, ou plutôt deux voies concurrentes menant à sa réalisation », et où toutes les conceptions du Divin trouvent leur place et s'intègrent dans la vérité totale. « La *Gîtâ*, dit-il, n'est pas faite pour servir d'arme au cours d'une dispute dialectique ; elle est une porte ouverte sur le monde entier de la vérité et de l'expérience

spirituelles ; la vue qu'elle permet embrasse toutes les provinces de cette suprême région ; elle en trace la carte, mais ne la découpe pas en fragments et ne construit ni murs ni haies pour limiter notre vision ».

— Dans les *Cahiers Astrologiques* (n° de mars-avril), M. K.-E. Krafft, dans un article intitulé *Astrologie traditionnelle et traditions astrologiques*, soutient la thèse parfaitement juste que « l'astrologie traditionnelle est perdue », et qu'elle n'avait rien de commun avec les soi-disant « traditions astrologiques », qu'il vaudrait d'ailleurs mieux appeler, comme il le dit, « astromantiques », puisqu'elles se limitent exclusivement au seul point de vue « divinatoire ». Malheureusement, la façon dont il soutient cette thèse laisse fort à désirer, et il y manque trop évidemment une connaissance effective des doctrines traditionnelles en général ; il est tout à fait exact que les anciennes sciences cosmologiques n'étaient pas constituées à l'aide de méthodes analytiques et empiriques, qui ne sont que celles de la science profane, mais l'intuition « supra-humaine » dont elles procédaient, en tant qu'application des principes transcendants, n'avait certes rien à voir non plus avec des visions de « sujets médianimiques » ! D'autre part, il n'y a pas de « double origine des traditions » ; il y a seulement, d'un côté, les traditions orthodoxes et régulières, qui dérivent toutes d'une unique source primordiale, et, de l'autre, tout ce qui n'en est qu'amoindrissement ou déformation à un degré ou à un autre, et aussi, dans les temps modernes, contrefaçon pure et simple. Quant à l'« inversion » intentionnelle, qui existe aussi, mais qui est fort loin de se trouver partout où M. Krafft semble croire la découvrir, il serait en tout cas bien excessif d'y rattacher les prétendues « traditions astrologiques », qui, en fait, sont tout simplement des débris d'une connaissance traditionnelle perdue en grande partie et désormais incomprise ; il est d'ailleurs curieux de remarquer, à ce propos, que tous les ouvrages astrologiques connus appartiennent à des périodes de décadence traditionnelle, que ce soit la fin de l'antiquité gréco-latine ou l'époque de la Renaissance. Laissons de côté certaines considérations linguistiques par trop fantaisistes, et disons seulement que des séries de parallèles et d'oppositions comme celles que l'auteur veut établir risquent bien souvent de ne représenter que de fausses symétries ; au surplus, la part de vérité qu'elles contiennent s'explique presque toujours par le double sens que les symboles présentent dans leur interprétation la plus strictement orthodoxe, et c'est là encore un point sur lequel l'auteur ne semble guère se douter de ce qu'il en est réellement.

— Dans le *Symbolisme* (n° de février), G. Persigout achève son étude sur *Le Centre du Monde et de l'Être* ; il est très vrai qu'« en toutes ses parties l'Univers porte le sceau de la dualité », puisque la polarisation de l'Être est la condition préalable et nécessaire de toute manifestation ; mais pourquoi qualifier cette dualité de « maléfique », et pourquoi la concevoir toujours sous l'aspect si spécial, et tout à fait secondaire, d'une opposition du « bien » et du « mal » ?

Études Traditionnelles — N° 233, p. 157-161, mai 1939

LES DEUX NUITS[1]

(*Suite*)

Si nous en venons maintenant à considérer le cas de l'être humain, nous pouvons nous demander ce qui, pour lui, correspond aux deux « nuits » entre lesquelles se déploie, comme nous l'avons vu, toute la manifestation universelle ; et, pour ce qui est des ténèbres supérieures, il n'y à là encore aucune difficulté, car, qu'il s'agisse d'un être particulier ou de l'ensemble des êtres, elles ne peuvent jamais représenter autre chose que le retour au non-manifesté ; ce sens, en raison même de son caractère proprement métaphysique, demeure inchangé dans toutes les applications qu'il est possible de faire de ce symbolisme. Par contre, en ce qui concerne les ténèbres inférieures, il est évident qu'elles ne peuvent plus être prises ici qu'en un sens relatif, car le point de départ de la manifestation humaine ne coïncide pas avec celui de la manifestation universelle, mais occupe à l'intérieur de celle-ci un certain niveau déterminé ; ce qui y apparaît comme « chaos » ou comme potentialité ne peut donc l'être que relativement, et possède déjà en fait un certain degré de différenciation et de « qualification » : ce n'est plus la *materia prima*, mais c'est, si l'on veut, une *materia secunda*, qui joue un rôle analogue pour le niveau d'existence envisagé. Il va de soi, d'ailleurs, que ces remarques ne s'appliquent pas seulement au cas d'un être, mais aussi à celui d'un monde ; ce serait une erreur de penser que la potentialité pure et simple peut se trouver à l'origine de notre monde, qui n'est qu'un degré d'existence parmi les autres ; l'*âkâsha*, malgré son état d'indifférenciation, n'est pourtant pas dépourvu de toute qualité, et il est déjà « spécifié » en vue de la production de la seule manifestation corporelle ; il ne saurait donc aucunement être confondu avec *Prakriti*, qui étant absolument indifférenciée, contient par là même en elle la potentialité de toute manifestation.

Il résulte de là que, à ce qui représente les ténèbres inférieures dans l'être humain, on ne pourra appliquer, par rapport aux ténèbres supérieures, que l'image du reflet, à l'exclusion de celle des deux faces ; en effet, tout niveau d'existence peut être pris comme un plan de réflexion, et ce n'est d'ailleurs que parce que le Principe s'y reflète d'une certaine façon qu'il possède quelque réalité, celle dont il est susceptible dans son ordre propre ; mais, d'autre part, si l'on passait à l'autre face des ténèbres inférieures, ce n'est pas dans le Principe ou dans le non-manifesté que l'on se trouverait en pareil cas, mais seulement dans un état « préhumain » qui n'est qu'un autre état de manifestation. Ici, nous sommes donc ramené à ce que nous avons expliqué précédemment au sujet du passage d'un état à un autre : d'un côté, c'est la naissance à l'état humain, et, de l'autre, c'est la mort à l'état « préhumain » ; ou, en d'autres termes, c'est le point qui, suivant le côté dont on

[1] Voir *Études Traditionnelles*, avril 1939.

l'envisage, apparaît comme le point d'aboutissement d'un état et comme le point de départ de l'autre. Maintenant, si les ténèbres inférieures sont prises en ce sens, on pourrait se demander pourquoi on ne considère pas simplement, d'une façon symétrique, les ténèbres supérieures comme représentant la mort à l'état humain, ou le terme de cet état, qui ne coïncide pas forcément avec un retour au non-manifesté, mais qui peut n'être encore que le passage à un autre état de manifestation ; en fait, le symbolisme de la nuit s'applique bien, comme nous l'avons dit, à tout changement d'état quel qu'il soit ; mais, outre qu'il ne pourrait s'agir en ce cas que d'une « supériorité » très relative, le commencement et la fin d'un état n'étant que deux points situés à des niveaux consécutifs séparés par une distance infinitésimale suivant l'« axe » de l'être, ce n'est pas là ce qui importe au point de vue où nous nous plaçons. En effet, ce qu'il faut considérer essentiellement, c'est l'être humain tel qu'il est actuellement constitué dans son intégralité, et avec toutes les possibilités qu'il porte en lui ; or, parmi ces possibilités, il y à celle d'atteindre directement le non-manifesté, auquel il touche déjà, si l'on peut dire, par sa partie supérieure, qui, bien que n'étant pas elle-même proprement humaine, est cependant ce qui le fait exister en tant qu'humain, puisqu'elle est le centre même de son individualité ; et, dans la condition de l'homme ordinaire, ce contact avec le non-manifesté apparaît dans l'état de sommeil profond. Il doit d'ailleurs être bien entendu que ce n'est point là un « privilège » de l'état humain, et que, si l'on considérait de même n'importe quel autre état, on y trouverait toujours cette même possibilité de retour direct au non-manifesté, sans passage à travers d'autres états de manifestation, car l'existence dans un état quelconque n'est possible que du fait qu'*Atmâ* réside au centre de cet état, qui sans cela s'évanouirait comme un pur néant ; c'est pourquoi, en principe tout au moins, tout état peut être pris également comme point de départ ou comme « support » de la réalisation spirituelle, car, dans l'ordre universel ou métaphysique, tous contiennent en eux les mêmes virtualités.

Dès lors qu'on se place au point de vue de la constitution de l'être humain, les ténèbres inférieures devront y apparaître plutôt sous l'aspect d'une modalité de cet être que sous celui d'un premier « moment » de son existence ; mais les deux choses se rejoignent d'ailleurs en un certain sens, car ce dont il s'agit est toujours le point de départ du développement de l'individu, développement aux différentes phases duquel correspondent ses diverses modalités, entre lesquelles s'établit par la même une certaine hiérarchie ; c'est donc ce qu'on peut appeler une potentialité relative, à partir de laquelle s'effectuera le développement intégral de la manifestation individuelle. À cet égard, ce qui représente les ténèbres inférieures ne peut être que la partie la plus grossière de l'individualité humaine, la plus « tamasique » en quelque sorte, mais dans laquelle cette individualité tout entière se trouve pourtant enveloppée comme un germe ou un embryon : en d'autres termes, ce ne sera rien d'autre que la modalité corporelle elle-même. Il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que ce soit le corps qui corresponde ainsi au reflet du non-manifesté dans l'être humain, car, ici encore, la considération du sens inverse de l'analogie permet de résoudre immédiatement toutes les difficultés apparentes : le point le plus haut, comme nous l'avons déjà dit, a nécessairement son

reflet an point le plus bas ; et c'est ainsi que, par exemple, l'immutabilité principielle a, dans notre monde, son image inversée dans l'immobilité du minéral. On pourrait dire, d'une façon générale, que les propriétés de l'ordre spirituel trouvent leur expression, mais « retournée » en quelque sorte et comme « négative », dans ce qu'il y a de plus corporel ; et ce n'est là, an fond, que l'application à ce monde de ce que nous avons expliqué précédemment quant au rapport inverse de l'état de potentialité à l'état principiel de non-manifestation. En vertu de la même analogie, l'état de veille, qui est celui où la conscience de l'individu est « centrée » dans la modalité corporelle, est spirituellement un état de sommeil et inversement ; cette considération du sommeil permet d'ailleurs encore de mieux comprendre que le corporel et le spirituel apparaissent respectivement comme « nuit » au regard l'un de l'autre, bien qu'il soit naturellement illusoire de les envisager symétriquement comme deux pôles de l'être, ne serait-ce que parce que le corps, en réalité, n'est point une *materia prima*, mais un simple « substitut » de celle-ci relativement à un état déterminé, tandis que l'esprit ne cesse jamais d'être un principe universel et ne se situe à aucun niveau relatif. C'est en tenant compte de ces réserves, et en parlant conformément aux apparences inhérentes à un certain niveau d'existence, qu'on peut parler d'un « sommeil de l'esprit » correspondant à la veille corporelle ; l'« impénétrabilité » des corps, si étrange que cela puisse sembler, n'est elle-même qu'une expression de ce « sommeil », et, du reste, toutes leurs propriétés caractéristiques pourraient également s'interpréter suivant le point de vue analogique.

Sous le rapport de la réalisation, ce qu'il y a surtout à retenir de ces considérations, c'est que, si elle s'accomplit à partir de l'état humain, c'est le corps même qui doit lui servir de base et de point de départ ; c'est lui qui en est le « support » normal, contrairement à certains préjugés courants en Occident et suivant lesquels on voudrait ne voir en lui qu'un obstacle ou le traiter en « quantité négligeable » ; l'application au rôle qu'un élément d'ordre corporel joue dans tous les rites, en tant que moyens ou auxiliaires de la réalisation, est trop évidente pour qu'il soit besoin d'y insister. Par ailleurs, il y aurait assurément à tirer de tout cela bien d'autres conséquences que nous ne pouvons développer présentement ; on peut notamment entrevoir par là la possibilité de certaines transpositions et « transmutations » fort inattendues pour qui n'y a jamais songé ; mais, bien entendu, ce n'est pas en concevant le corps suivant les théories « mécanistes » et « physico-chimiques » des modernes qu'il sera jamais possible d'y comprendre quoi que ce soit[1].

René Guénon.

[1] Dans la tradition islamique, les deux « nuits » dont nous avons parlé sont représentées respectivement par *laylatul-qadr* et *laylatul-mirâj*, correspondant à un double mouvement « descendant » et « ascendant » : la seconde est l'ascension nocturne du Prophète, c'est-à-dire un retour au Principe à travers les différents « cieux » qui sont les états supérieurs de l'être ; quant à la première, c'est la nuit où s'accomplit la descente du *Qorân*, et cette « nuit », suivant le commentaire de Mohyiddin ibn Arabi, s'identifie an corps même du Prophète. Ce qui est particulièrement à remarquer ici, c'est que la « révélation » est reçue, non dans le mental, mais dans le corps de l'être qui est « missionné » pour exprimer le Principe : *Et Verbum caro factum est*, dit aussi l'Évangile (*caro* et non pas *mens*), et c'est là, très exactement, une autre expression, sous la forme propre à la tradition chrétienne, de ce que représente *laylatul-qadr* dans la tradition islamique.

Études Traditionnelles — N° 233, p. 175-179, mai 1939

LE SYMBOLISME DE L'ÉCHELLE

Nous avons mentionné, dans un de nos précédents articles, le symbolisme qui s'est conservé chez les Indiens de l'Amérique du Nord et suivant lequel, les différents mondes étant représentés comme une série de cavernes superposées, les êtres passent d'un monde à l'autre en montant le long d'un arbre central. Un symbolisme semblable se trouve, en divers cas, réalisé par des rites dans lesquels le fait de grimper à un arbre représente l'ascension de l'être suivant l'« axe » ; de tels rites sont vêdiques aussi bien que « chamaniques », et leur diffusion même est un indice de leur caractère véritablement « primordial ».

L'arbre peut être remplacé ici par quelque autre symbole « axial » équivalent ; le mât d'un navire en est un exemple ; il convient de remarquer, à ce propos, que, au point de vue traditionnel, la construction d'un navire est, au même titre que celle d'une maison ou d'un char, la réalisation d'un « modèle cosmique » ; et il est intéressant aussi de noter que la « hune », placée à la partie supérieure du mât et l'entourant circulairement, tient ici très exactement la place de l'« œil » du dôme, que l'axe est censé traverser en son centre même lorsqu'il n'est pas figuré matériellement. D'autre part, les amateurs de « folklore » pourront remarquer également que le vulgaire « mât de cocagne » des fêtes foraines n'est lui-même rien d'autre que le vestige incompris d'un rite similaire à ceux dont nous venons de parler ; dans ce cas aussi, un détail particulièrement significatif est constitué par le cercle suspendu au haut du mât et qu'il s'agit d'atteindre en y grimpant (cercle que le mât traverse et dépasse d'ailleurs comme celui du navire dépasse la hume et celui du *stûpa* le dôme) ; ce cercle est encore manifestement la représentation de l'« œil solaire », et l'on conviendra que ce n'est certes pas la soi-disant « âme populaire » qui a pu inventer un tel symbolisme !

Un autre symbole très répandu, et qui se rattache immédiatement au même ordre d'idées, est celui de l'échelle, et c'est là encore un symbole « axial » ; comme le dit M. A. K. Coomaraswamy, « l'Axe de l'Univers est comme une échelle sur laquelle s'effectue un perpétuel mouvement ascendant et descendant[1] ». Permettre l'accomplissement d'un tel mouvement, c'est là, en effet, la destination essentielle de l'échelle ; et puisque, comme nous venons de le voir, l'arbre ou le mât jouent aussi le même rôle, on peut bien dire que l'échelle est à cet égard leur équivalent. D'un autre côté, la forme plus particulière de l'échelle appelle quelques remarques : ses deux montants verticaux correspondent à la dualité de l'« Arbre de la Science », ou, dans la Kabbale hébraïque, aux deux « colonnes » de droite et de gauche de l'arbre séphirothique ; ni l'un ni l'autre n'est donc proprement « axial », et la « colonne du milieu », qui est véritablement l'axe même, n'est pas figurée de façon sensible (comme dans les cas où le pilier central d'un édifice ne l'est pas

[1] *The Inverted Tree*, p. 20.

davantage) ; mais, par ailleurs, l'échelle tout entière, dans son ensemble, est en quelque sorte « unifiée » par les échelons qui joignent les deux montants l'un à l'autre, et qui, étant placés horizontalement entre ceux-ci, ont forcément leurs milieux situés dans l'axe même[1]. On voit que l'échelle offre ainsi un symbolisme très complet : elle est, pourrait-on dire, comme un « pont » vertical s'élevant à travers tous les mondes et permettant d'en parcourir toute la hiérarchie en passant d'échelon en échelon ; et, en même temps, les échelons sont les mondes eux-mêmes, c'est-à-dire les différents niveaux ou degrés de l'Existence universelle[2].

Cette signification est évidente dans le symbolisme biblique de l'échelle de Jacob, le long de laquelle les anges montent et descendent : et l'on sait que Jacob, au lieu où il avait eu la vision de cette échelle, posa une pierre qu'il « dressa comme un pilier », et qui est aussi une figure de l'« Axe du Monde », substituée ainsi en quelque sorte à l'échelle elle-même[3]. Les anges représentent proprement les états supérieurs de l'être ; c'est donc à ceux-ci que correspondent aussi plus particulièrement les échelons, ce qui s'explique par le fait que l'échelle doit être considérée comme ayant son pied posé sur la terre, c'est-à-dire que, pour nous, c'est nécessairement notre monde même qui est le « support » à partir duquel l'ascension doit s'effectuer. Si même on supposait que l'échelle se prolonge souterrainement, pour comprendre la totalité des mondes comme elle le doit en réalité, sa partie inférieure serait en tout cas invisible, comme l'est, pour les êtres parvenus à une « caverne » située à un certain niveau, toute la partie de l'arbre central qui s'étend au-dessous de celle-ci ; en d'autres termes, les échelons inférieurs ayant été déjà parcourus, il n'y a plus lieu de les envisager effectivement en ce qui concerne la réalisation ultérieure de l'être, dans laquelle ne pourra intervenir que le parcours des échelons supérieurs.

C'est pourquoi, surtout quand l'échelle est employée comme un élément de certains rites initiatiques, ses échelons sont expressément considérés comme représentant les différents cieux, c'est-à-dire les états supérieurs de l'être : c'est ainsi que notamment, dans les mystères mithriaques, l'échelle avait sept échelons qui étaient mis en rapport avec les Sept planètes, et qui, dit-on, étaient formés des métaux correspondant respectivement à celles-ci ; et le parcours de ces échelons figurait celui d'autant de grades successifs de l'initiation. Cette échelle à sept échelons se retrouve dans certaines organisations initiatiques du moyen âge, d'où elle passa sans doute plus où moins directement dans les hauts grades de la Maçonnerie écossaise, ainsi que nous l'avons dit ailleurs à propos de Dante[4] ; ici, les échelons sont rapportés à autant de « sciences », mais cela ne fait aucune

[1] Dans l'ancien hermétisme chrétien, on trouve, comme équivalent à cet égard, un certain symbolisme de la lettre H, avec ses deux jambages verticaux et le trait horizontal qui les joint.
[2] Le symbolisme du « pont », sous ses divers aspects, pourrait naturellement donner lieu à beaucoup d'autres considérations ; on pourrait aussi rappeler, comme ayant certains rapports avec ce dont il s'agit, le symbolisme islamique de la « table gardée » (*el-lûhul-mahfûz*), prototype « intemporel » des Écritures sacrées, qui, à partir du plus haut des cieux, descend verticalement en traversant tous les mondes.
[3] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 106.
[4] *L'Ésotérisme de Dante*, p. 11-12 et 26.

différence au fond, puisque, suivant Dante lui-même, ces « sciences » s'identifient aux « cieux[1] ». Il va de soi que, pour correspondre ainsi à des états supérieurs et à des degrés d'initiation, ces sciences ne pouvaient être que des sciences traditionnelles entendues en leur sens le plus profond et le plus proprement ésotérique, et cela même pour celles d'entre elles dont les noms, pour les modernes, ne désignent plus, en vertu de la dégénérescence à laquelle nous avons souvent fait allusion, que des sciences ou des arts profanes, c'est-à-dire quelque chose qui, par rapport à ces véritables sciences, n'est en réalité rien de plus qu'une écorce vide et un « résidu » privé de vie.

Dans certains cas, on trouve aussi le symbole d'une échelle double, ce qui implique l'idée que la montée doit être suivie d'une redescente ; on monte alors d'un côté par des échelons qui sont des « sciences », c'est-à-dire des degrés de connaissance correspondant à la réalisation d'autant d'états, et on redescend de l'autre côté par des échelons qui sont des « vertus », c'est-à-dire les fruits de ces mêmes degrés de connaissance appliqués à leurs niveaux respectifs[2]. On peut d'ailleurs remarquer que, même dans le cas de l'échelle simple, l'un des montants peut aussi être regardé d'une certaine façon comme « ascendant » et l'autre comme « descendant », suivant la signification générale des deux courants cosmiques de droite et de gauche avec lesquels ces deux montants sont également en correspondance, en raison même de leur situation « latérale » par rapport à l'axe véritable, qui, pour être invisible, n'en est pas moins l'élément principal du symbole, celui auquel toutes les parties de celui-ci doivent toujours être rapportées si l'on veut en comprendre entièrement la signification.

À ces diverses indications, nous ajouterons encore, pour terminer, celle d'un symbolisme un peu différent qui se rencontre aussi dans certains rituels initiatiques, et qui est la montée d'un escalier en spirale ; dans ce cas, il s'agit, pourrait-on dire, d'une ascension moins directe, puisque, au lieu de s'accomplir verticalement suivant la direction de l'axe même, elle s'accomplit suivant les détours de l'hélice qui s'enroule autour de cet axe, de sorte que son processus apparaît plutôt comme « périphérique » que comme « central » ; mais, en principe, le résultat final doit pourtant être le même, car il s'agit toujours d'une montée à travers la hiérarchie des états de l'être, les spires successives de l'hélice étant encore, comme nous l'avons amplement expliqué ailleurs[3], une représentation exacte des degrés de l'Existence universelle.

René Guénon.

---

[1] *Convito*, t. II, chap. XIV.

[2] Il faut dire que cette correspondance de la montée et de la redescente semble parfois inversée ; mais cela peut provenir simplement de quelque altération du sens primitif, ainsi qu'il arrive souvent dans l'état plus ou moins confus et incomplet où les rituels initiatiques occidentaux sont parvenus jusqu'à l'époque actuelle.

[3] Voir *Le Symbolisme de la Croix*.

LES LIVRES

Swami Vivêkânanda — *Conférences sur Bhakti-Yoga*. Traduit de l'anglais par Lizelle Reymond et Jean Herbert (Union des imprimeries, Frameries, Belgique). On s'est proposé de réunir dans ce volume divers fragments épars dans les œuvres de Vivêkânanda et qui, bien que se rapportant également à *Bhakti-Yoga*, n'ont pas trouvé place dans le livre portant ce titre et dont la traduction a paru précédemment dans la même série. Ce qui est assez singulier, c'est qu'il n'est pas possible d'en connaître exactement la provenance : on ne sait pas s'il s'agit réellement de conférences différentes, ou seulement de notes prises par d'autres personnes au cours des mêmes conférences ; cela n'a d'ailleurs qu'une importance secondaire, puisque, dans tous les cas, les deux recueils se complètent l'un l'autre. Naturellement, les idées exposées dans celui-ci appelleraient les mêmes réserves que nous avons formulées à propos du précédent ; ce n'est pas à dire, bien entendu, qu'il ne s'y trouve pas encore des vues intéressantes, par exemple sur la nécessité du *guru* ou sur celle de l'emploi des symboles, choses qui d'ailleurs ne sont pas spécialement propres à la voie de *Bhakti* ; mais tout cela demande à être lu avec précaution et par des personnes suffisamment averties pour y discerner ce qui n'est qu'« adaptation » modernisée de ce qui reflète vraiment quelque chose de l'enseignement traditionnel. Nous nous permettrons une petite observation : puisque ce livre est destiné à compléter *Bhakti-Yoga*, pourquoi a-t-on reproduit toute la partie intitulée *Parâ-Bhakti*, qui, à part l'adjonction de quelques notes, fait entièrement double emploi avec celle qui se trouve déjà sous ce même titre dans l'autre volume ?

Sri Krishna Prem — *The Yoga of the Bhagavad Gita* (John M. Watkins, London). L'auteur de ce nouveau commentaire sur la Bhagavad-Gîtâ est d'origine anglaise, ce qui, il faut le reconnaître, se voit assez peu, sauf pourtant en quelques endroits où s'expriment certains préjugés bien occidentaux contre les « prêtres » et les « dogmes », et aussi une tendance à diminuer l'importance et la valeur des rites. Il y a lieu de regretter encore, au même point de vue, quelques références à des ouvrages théosophistes et à des expériences « métapsychiques » ; par contre, il va sans dire que nous trouvons parfaitement légitimes les rapprochements avec Plotin et les livres hermétiques, car il s'agit bien là d'enseignements qui, pour appartenir à d'autres formes traditionnelles, n'en sont pas moins authentiquement conformes au même esprit. D'autre part, l'auteur se refuse résolument à tenir compte de toutes les discussions des orientalistes, dont il dénonce fort justement la « méthode incurablement extérieure », qui ne peut conduire à aucune compréhension véritable. Parti de l'idée d'expliquer la signification des titres des différents chapitres de la *Bhagavad-Gîtâ*, il a été amené à dépasser largement ce cadre et à commenter tout l'ensemble de la *Bhagavad-Gîtâ* elle-même : son point de vue est que celle-ci constitue un véritable manuel de *Yoga*, en prenant ce mot dans son sens « total », c'est-à-dire comme désignant non pas l'une ou l'autre des « voies » particulières qui portent aussi ce nom, mais « la Voie par laquelle l'homme unit son moi fini à l'Infini », et dont ces divers *Yogas* ne sont qu'autant d'aspects ; et « c'est moins

une synthèse de ces enseignements séparés que le tout original et indivisé dont ils représentent des formulations partielles ». Ce point de vue nous paraît entièrement exact et le livre, rempli d'aperçus fort intéressants que nous ne pouvons entreprendre de résumer ici, est certainement un de ceux, malheureusement trop rares, qu'on ne lira pas sans en tirer un réel profit.

Paul Radin — *The Story of the American Indian* (Liviright Publishing Corporation, New-York). Ce livre vise à donner une vue d'ensemble des anciennes civilisations de l'Amérique, en réunissant, sous une forme aisément accessible et même d'une lecture agréable, des données qui, jusque-là, étaient restées éparses dans de multiples études spéciales. Ce qui est le plus intéressant à notre point de vue c'est ce qui concerne les « mythes » et les rites, car quiconque est au courant du symbolisme traditionnel pourra y trouver matière à de nombreux rapprochements très significatifs avec ce qui se rencontre dans d'autres civilisations ; l'auteur a d'ailleurs le mérite de rapporter les faits d'une façon impartiale, sans les déformer en y mêlant les idées préconçues qui ont cours chez la plupart des « anthropologistes ». Ce qui se rapporte aux origines est plus hypothétique, et il n'y a là rien d'étonnant, car cette question demeure fort obscure à bien des égards : d'après la théorie de l'auteur, tout aurait eu pour point de départ une civilisation unique, celle des Mayas, qui serait allée en se modifiant et comme en se dégradant peu à peu à mesure qu'elle s'étendait vers le Nord d'un côté et vers le Sud de l'autre ; cela paraît assez difficile à prouver, surtout en l'absence de toute chronologie un peu sûre, et les ressemblances et les différences entre les usages des divers peuples, invoquées à l'appui de cette thèse, pourraient assurément s'interpréter de bien d'autres façons. Cela ne ferait d'ailleurs, en tout cas, que reculer la difficulté, car il resterait alors à se demander d'où venait la civilisation des Mayas elle-même : tant qu'on voudra se borner à des méthodes de recherche « profane », au lieu de se référer à des indications véritablement traditionnelles qu'on traite trop facilement de « légendes » sans chercher à en approfondir le sens, une telle question demeurera toujours insoluble. Du reste, si les dates approximatives attribuées à la civilisation des Mayas doivent être admises, celle-ci serait, certes, beaucoup trop récente pour pouvoir représenter réellement une « origine » ; mais n'y aurait-il pas lieu de se demander pourquoi « la période qui joue le plus grand rôle dans le calendrier maya est en connexion avec un temps fort antérieur aux débuts mêmes de l'histoire des Mayas » ?

LES REVUES

— *Speculum*, organe de la *Mediæval Academy of America* (n° de janvier), publie un article de M. A. K. Coomaraswamy sur la signification, souvent mal comprise, du symbole de la « pierre angulaire », et sur son rapport avec celui du « diamant » ; chose remarquable à cet égard, le mot *Eckstein*, en allemand, a à la fois les deux sens ; nous nous proposons de revenir en détail, dans un prochain article, sur cette importante question.

— Dans *Atlantis* (n° de mars), M. paul le cour parle de *Poséidon et la Chevalerie* ; que Poséidon ait joué chez les Atlantes un rôle plus ou moins comparable à celui d'Apollon chez les Hyperboréens, c'est là une chose fort plausible ; que le cheval ait été un symbole de Poséidon, c'est encore moins douteux (il y aurait d'ailleurs, à ce propos, des considérations intéressantes à développer sur le rapport de ses deux aspects, le cheval terrestre et le cheval marin) ; mais, pour croire qu'il est possible de passer directement du « Temple atlantéen de Poséidon », à… l'Ordre du Temple, il faut assurément une forte dose d'imagination ! — Nous sommes malheureusement obligé de revenir encore une fois de plus sur l'étrange façon dont M. paul le cour dénature (inconsciemment, nous voulons le croire) tout ce que nous disons ; donnons-lui acte, tout d'abord, que la note signée « X. » nous visant et que nous avons relevée en son temps avait été copiée par lui dans un journal, et faisons-lui simplement remarquer qu'il aurait dû tout au moins en indiquer la provenance, si peu « reluisante » fût-elle. Nous ne lui avons d'ailleurs rien « fait parvenir », car, à la distance où nous sommes, cela nous serait un peu difficile ; mais il nous semble qu'il n'a pas à se plaindre si la direction des *Études Traditionnelles* estime devoir lui envoyer ce qui le concerne afin qu'il en soit loyalement informé et que même il ne ferait pas mal, de son côté, de prendre exemple sur cette façon d'agir. Quant au changement de titre des *Études Traditionnelles,* il est dû à leur directeur et non à nous qui n'avons aucune qualité pour cela, étant uniquement un des collaborateurs et rien de plus ; par surcroît, nous avions toujours cru jusqu'ici qu'une revue avait bien le droit de prendre le titre qui lui convenait, sans que le public soit appelé à donner son avis et à apprécier si c'est un « titre » ou un « sous-titre » ! Pour en venir au fond, ce qui est absolument stupéfiant, c'est que, pour M. paul le cour, déclarer « n'être pas orientaliste » équivaut à « renier l'Orient », alors que pour nous c'est exactement le contraire, un Oriental ne pouvant certes pas être un orientaliste ; du reste, nous expliquerons peut-être quelque jour à quoi servent réellement les orientalistes, mais le moment n'est pas encore venu… Pour ce qui est de l'affirmation que nous n'avons jamais rien écrit sur la « philosophie hindoue », M. paul le cour, pour pouvoir la qualifier à son aise d'« inattendue et audacieuse » (comme si nous ne l'avions pas déjà formulée explicitement à maintes reprises, et avant tout dans nos ouvrages mêmes qui traitent des doctrines hindoues !) se garde bien de la faire suivre de la raison que nous en donnions, et qui est tout simplement qu'il n'existe pas de « philosophie hindoue », si ce n'est dans les conceptions déformées des Occidentaux. D'autre part, si nous ne pensions pas que nos exposés sont suffisamment « clairs et intelligibles » pour que certains puissent en tirer profit, et aussi qu'il n'en existe pas d'autres avec lesquels ils fassent double emploi, nous ne les aurions jamais fait paraître, car nous ne sommes pas de ceux qui écrivent pour le plaisir d'écrire, et nous ne réussissons pas à voir quel sujet de « reproche » il peut y avoir là ; que d'ailleurs M. paul le cour trouve ces exposés « indigestes », c'est son affaire, mais cela ne prouve rien d'autre que son incompétence ; manifestement, la « littérature » doit être plus à son goût et à sa portée… Mais ce n'est pas tout : parler actuellement de « la civilisation européenne gravement menacée par les conquêtes asiatiques », c'est vraiment dépasser toutes les bornes permises ; quand on se recommande

d'une « civilisation » qui ne vise qu'à détruire toutes les autres et à dominer le monde entier, on devrait tout au moins avoir l'élémentaire pudeur de ne pas prétendre renverser la situation ! Enfin, M. paul le cour a grand tort de nous attribuer une « fougueuse ardeur combative » dont personne ne saurait être plus complètement dépourvu que nous ; si lui-même n'avait pas éprouvé le besoin de nous harceler sans la moindre raison et avec une insistance incompréhensible, nous ne nous serions jamais occupé de lui, et nous aurions peut-être même toujours ignoré son existence ; c'est vraiment bien dommage que les « Européens » de sa sorte ne veuillent pas comprendre que tout ce que nous leur demandons, c'est de nous… laisser la paix, à nous et à l'Orient. — Encore une remarque : essayant de répondre à ce que nous avions dit de son assimilation des Arabes à la « race de Cham », M. paul le cour prend la mère d'Ismaël pour… son épouse, ce qui est plutôt amusant ; et ce qui ne l'est guère moins, c'est qu'il paraît croire sérieusement qu'en tout cela il s'agit de « races » au sens littéral et physique de ce mot, alors qu'il ne s'est jamais agi en réalité que de filiations traditionnelles.

— Le *Grand Lodge Bulletin* d'Iowa (n° de février) contient diverses considérations relatives à la façon dont pourrait être formulée une « déclaration de principes maçonniques » ; ce qui est le plus remarquable là-dedans, c'est que l'essentiel y est complètement passé sous silence, car il ne s'y trouve pas même la moindre allusion au caractère proprement initiatique de la Maçonnerie. Cette constatation amène logiquement à se demander si, dans l'intention de ceux qui la croient utile, une telle déclaration ne s'adresserait pas surtout au public profane ; mais c'est là une chose qui n'a pas de raison d'être et que, par définition, une organisation initiatique réellement fidèle à ses principes ne devrait même pas envisager. Si au contraire elle était plutôt destinée à l'instruction des Maçons eux-mêmes, c'est là un rôle qu'elle remplirait fort mal, et en quelque sorte inévitablement ; elle serait, en effet, nettement contraire à la méthode traditionnelle d'enseignement par les symboles, sans même parler de l'impossibilité (qui d'ailleurs rend précisément cette méthode indispensable) d'enfermer les véritables principes dans des formules verbales. Donc, de toutes façons, le fait même que cette question puisse être posée et discutée par des « autorités » témoigne d'une fâcheuse incompréhension du point de vue initiatique ; et, si certains Maçons se plaignent d'ignorer « la nature essentielle de la Maçonnerie », ce n'est certes pas par des moyens de ce genre que leur ignorance pourra jamais être dissipée.

— Dans le *Symbolisme* (n° de mars), G. Persigout étudie *Le symbolisme du crâne et de la mort* ; il fait à ce sujet un certain nombre de remarques intéressantes, dont quelques-unes sont d'ailleurs inspirées par ce que nous avons dit nous-même ici à propos du symbolisme de la caverne et de celui du dôme ; mais pourquoi y mêle-t-il des vues « préhistoriques » dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont étrangement confuses, en dépit de réserves fort justes sur l'« évolutionnisme » et le « naturalisme » qui dominent les explications « scientifiques » modernes ? D'autre part, parmi les points auxquels l'auteur touche en passant et qui mériteraient d'être examinés de plus près, nous noterons plus particulièrement ce

qui concerne la « danse des morts » ; il y a là quelque chose d'assez énigmatique, qui ne relève point de l'« histoire profane » comme il semble le croire (et d'ailleurs cette histoire ne saurait jamais rien expliquer véritablement), mais qui, au contraire, est en relation directe avec certaines organisations initiatiques de la fin du moyen âge ; il semble qu'on n'ait jamais cherché à préciser le rôle et la nature de ces organisations, ce à quoi l'on serait peut-être aidé dans une certaine mesure par la considération du rapport ésotérique existant entre l'« amour » et la « mort ». Signalons incidemment que le mot « macabre » n'est pas autre chose que l'arabe *maqbarah*, « cimetière » (ou plus exactement son pluriel *maqâbir*), et que son origine n'a certainement rien à voir avec le nom de saint Macaire, même s'il est arrivé que celui-ci en ait été rapproché après coup, du fait d'une de ces rencontres phonétiques qui ont parfois de si curieux effets.

Études Traditionnelles — N° 224, p. 197-201, juin 1939

L'ESPRIT EST-IL DANS LE CORPS OU LE CORPS DANS L'ESPRIT ?

La conception ordinaire suivant laquelle l'esprit est considéré comme logé en quelque sorte dans le corps ne peut manquer de sembler fort étrange à quiconque possède seulement les données métaphysiques les plus élémentaires, et cela non pas surtout parce que l'esprit ne saurait être véritablement « localisé », mais parce que, même si ce n'est là qu'une « façon de parler » plus ou moins symbolique, elle apparaît à première vue comme impliquant un illogisme manifeste et un renversement des rapports normaux. En effet, l'esprit n'est autre qu'*Atmâ*, et il est le principe de tous les états de l'être, à tous les degrés de sa manifestation ; or toutes choses sont nécessairement contenues dans leur principe et elles ne sauraient aucunement en sortir en réalité, ni à plus forte raison l'enfermer dans leurs propres limites ; ce sont donc tous ces états de l'être, et par conséquent aussi le corps qui n'est qu'une simple modalité de l'un d'eux, qui doivent en définitive être contenus dans l'esprit, et non pas l'inverse. Le « moins » ne peut pas contenir le « plus », pas plus qu'il ne peut le produire ; ceci est d'ailleurs applicable à différents niveaux, ainsi que nous le verrons par la suite ; mais, pour le moment, nous envisageons le cas le plus extrême, celui qui concerne le rapport entre le principe même de l'être et la modalité la plus restreinte de sa manifestation individuelle humaine. On pourrait être tenté de conclure immédiatement que la conception courante n'est due qu'à l'ignorance de la grande majorité des hommes et ne correspond qu'à une simple erreur de langage, que tous répètent par la force de l'habitude et sans y réfléchir ; pourtant, la question n'est pas si simple au fond, et cette erreur, si c'en est une, a des raisons bien autrement profondes qu'on ne le croirait tout d'abord.

Il doit être bien entendu, avant tout, que l'image spatiale du « contenant » et du « contenu », dans ces considérations, ne devra jamais être prise littéralement, puisqu'un seul des deux termes envisagés, le corps, possède effectivement le caractère spatial, l'espace lui-même n'étant rien de plus ni d'autre qu'une des conditions propres à l'existence corporelle. L'usage d'un tel symbolisme spatial, aussi bien que d'un symbolisme temporel, n'en est pas moins, comme nous l'avons expliqué à maintes reprises, non seulement légitime, mais même inévitable, dès lors que nous devons forcément nous servir d'un langage qui, étant celui de l'homme corporel, est lui-même soumis aux conditions qui déterminent l'existence de celui-ci comme tel ; il suffit de ne jamais oublier que tout ce qui n'appartient pas au monde corporel ne saurait, par là même, être en réalité ni dans l'espace ni dans le temps.

Il nous importe peu, d'autre part, que des philosophes aient cru devoir poser et discuter une question comme celle d'un « siège de l'âme », en paraissant l'entendre en un sens tout à fait littéral, ce qu'ils appellent « âme » pouvant d'ailleurs être l'esprit, dans la mesure du moins où ils le conçoivent, suivant la confusion

habituelle du langage occidental moderne à cet égard. Il va de soi, en effet, que, pour nous, les philosophes profanes ne se distinguent en rien du vulgaire, et que leurs théories n'ont pas plus de valeur que la simple opinion courante ; ce ne sont donc assurément pas leurs prétendus « problèmes » qui pourraient nous donner à penser qu'une sorte de « localisation » de l'esprit dans le corps représente autre chose qu'une erreur pure et simple ; mais ce sont les doctrines traditionnelles elles-mêmes qui nous montrent qu'il serait insuffisant de s'en tenir là et que ce sujet requiert un examen plus approfondi.

On sait en effet que, suivant la doctrine hindoue, *jîvâtmâ*, qui est en réalité *Atmâ* même, mais considéré spécialement dans son rapport avec l'individualité humaine, réside au centre de cette individualité, qui est désigné symboliquement comme le cœur ; cela ne veut nullement dire, bien entendu, qu'il soit comme enfermé dans l'organe corporel qui porte ce nom, ni même dans un organe subtil correspondant ; mais il n'en est pas moins vrai que cela implique que, d'une certaine façon, il se situe dans l'individualité, et même plus précisément dans une partie, la plus centrale, de cette individualité. *Atmâ* ne peut être véritablement ni manifesté ni individualisé ; à plus forte raison ne peut-il être incorporé ; cependant en tant que *jîvâtmâ*, il apparaît comme s'il était individualisé et incorporé ; cette apparence ne peut être évidemment qu'illusoire à l'égard d'*Atmâ*, mais elle n'en existe pas moins à un certain point de vue, celui-là même où *jîvâtmâ* semble se distinguer d'*Atmâ*, et qui est celui de la manifestation individuelle humaine. C'est donc à ce point de vue qu'on peut dire que l'esprit est situé dans l'individu ; et même, au point de vue plus particulier de la modalité corporelle de celui-ci, on pourra dire aussi, à condition de ne pas y voir une « localisation » littérale, qu'il est situé dans le corps ; ce n'est donc pas là une erreur à proprement parler, mais seulement l'expression d'une illusion qui, pour être telle quant à la réalité absolue, n'en correspond pas moins à un certain degré de réalité relative, celui même des états de manifestation auxquels elle se rapporte, et qui ne devient une erreur que si l'on prétend l'appliquer à la conception de l'être total, comme si le principe même de celui-ci pouvait être affecté ou modifié par un de ses états contingents.

Nous avons fait, dans ce que nous venons de dire, une distinction entre l'individualité intégrale et sa modalité corporelle, la première comprenant en outre toutes les modalités subtiles ; et, à ce propos, nous pouvons ajouter une remarque qui, bien qu'accessoire, aidera sans doute à comprendre ce que nous avons principalement en vue. Pour l'homme ordinaire, dont la conscience n'est en quelque sorte « éveillée » que dans la seule modalité corporelle, ce qui est perçu plus ou moins obscurément des modalités subtiles apparaît comme inclus dans le corps, parce que cette perception ne correspond effectivement qu'à leurs rapports avec celui-ci, plutôt qu'à ce qu'elles sont en elles-mêmes ; mais, en réalité, elles ne peuvent pas être contenues ainsi dans le corps et comme bornées par ses limites, d'abord parce que c'est en elles qu'est le principe immédiat de la modalité corporelle, et ensuite parce qu'elles sont susceptibles d'une extension incomparablement plus grande par la nature même des possibilités qu'elles

comportent. Aussi, quand ces modalités sont effectivement développées, apparaissent-elles comme des « prolongements » s'étendant en tous sens au delà de la modalité corporelle, qui ainsi se trouve comme entièrement enveloppée par elles ; il y a donc à cet égard, pour celui qui a réalisé l'individualité intégrale, une sorte de « retournement », si l'on peut s'exprimer ainsi, par rapport au point de vue de l'homme ordinaire. Dans ce cas, les limitations individuelles ne sont d'ailleurs pas encore dépassées, et c'est pourquoi nous parlions au début d'une application possible à différents niveaux ; par analogie, on pourra comprendre dès maintenant qu'un « retournement » s'opère également, dans un autre ordre, quand l'être est passé à la réalisation supra-individuelle. Tant que l'être n'atteignait *Atmâ* que dans ses rapports avec l'individualité, c'est-à-dire comme *jîvâtmâ*, celui-ci lui apparaissait comme inclus dans cette individualité, et ne pouvait même pas lui apparaître autrement, puisqu'il était incapable de franchir les bornes de la condition individuelle ; mais, quand il atteint *Atmâ* directement et tel qu'il est en soit, cette même individualité, et avec elle tous les autres états, individuels ou supra-individuels, lui apparaissent au contraire comme compris dans *Atmâ*, comme ils le sont en effet au point de vue de la réalité absolue puisqu'ils ne sont rien d'autre que les possibilités mêmes d'*Atmâ*, hors duquel rien ne saurait véritablement être sous quelque mode que ce soit.

Nous avons précisé, dans ce qui précède, les limites dans lesquelles il est vrai, à un point de vue relatif, de dire que l'esprit est contenu, soit dans l'individualité humaine, soit même dans le corps ; et, de plus, nous avons indiqué la raison pour laquelle il en est ainsi, raison qui est en somme inhérente à la condition même de l'être pour lequel ce point de vue est légitime et valable. Cependant, ce n'est pas tout encore, et il faut remarquer que l'esprit est envisagé comme situé, non pas seulement dans l'individualité en général, mais en son point central, auquel correspond le cœur dans l'ordre corporel ; ceci appelle d'autres explications, qui permettront de relier entre eux les deux points de vue apparemment opposés se rapportant respectivement à la réalité relative et contingente de l'individu et à la réalité absolue d'Atmâ. Il est facile de se rendre compte que ces considérations doivent reposer essentiellement sur une application du sens inverse de l'analogie, application qui montre en même temps, d'une façon particulièrement nette, les précautions qu'exige la transposition du symbolisme spatial, puisque, contrairement à ce qui a lieu dans l'ordre corporel, c'est-à-dire dans l'espace entendu au sens propre et littéral, on peut dire que, dans l'ordre spirituel, c'est l'intérieur qui enveloppe l'extérieur, et c'est le centre qui contient toutes choses.

(*À suivre*).

René Guénon.

Études Traditionnelles — N^o 234, p. 216-220, juin 1939

MESURE ET MANIFESTATION

Nous avons fait remarquer, en diverses occasions, qu'il n'y a en sanscrit aucun mot correspondant à l'idée occidentale de « matière », surtout si l'on fait entrer dans celle-ci tout ce qu'impliquent les diverses théories des physiciens modernes sur la « constitution de la matière » ; cela montre d'ailleurs qu'une telle conception n'a rien de véritablement essentiel et ne se rapporte en réalité qu'à une façon très particulière d'envisager les choses. Comme le dit M. Ananda K. Coomaraswamy, « pour tout ce qui peut être conçu ou perçu (dans le monde manifesté), le sanscrit a seulement l'expression *nâma-rûpa*, dont les deux termes correspondent à l'« intelligible » et au « sensible » (considérés comme deux aspects complémentaires se référant respectivement à l'« essence » et à la « substance » des choses). Il est vrai que le mot *mâtrâ*, qui signifie littéralement « mesure », est l'équivalent étymologique de *materia* ; mais ce qui est ainsi « mesuré », ce n'est pas la « matière » des physiciens, ce sont les possibilités de manifestation qui sont inhérentes à l'Esprit (*Atmâ*)[1] ». Cette idée de « mesure », mise ainsi en rapport direct avec la manifestation elle-même, est fort importante, et d'ailleurs, comme nous allons le voir, elle est bien loin d'être exclusivement propre à la seule tradition hindoue ; en fait, on pourrait dire qu'elle se retrouve, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les doctrines traditionnelles, tant occidentales qu'orientales, bien que naturellement nous ne prétendions pas indiquer ici toutes les concordances qu'on pourrait relever à cet égard.

La mesure, entendue en son sens littéral, se rapporte au domaine de la quantité continue, c'est-à-dire aux choses qui possèdent un caractère spatial ; mais, bien entendu, quand on étend cette idée au delà du monde corporel, il faut la transposer analogiquement : l'espace étant le lieu de manifestation des possibilités d'ordre corporel, on pourra s'en servir pour représenter tout le domaine de la manifestation universelle, qui autrement ne serait pas « représentable » ; et ainsi l'idée de mesure, appliquée à celui-ci, n'est en somme qu'un cas particulier de ce symbolisme spatial dont nous avons déjà eu à signaler tant d'exemples. Au fond, la mesure est alors une « assignation » ou une « détermination », nécessairement impliquée par toute manifestation, dans quelque ordre et sous quelque mode que ce soit ; cette détermination est naturellement conforme aux conditions de chaque état d'existence, et même, en un certain sens, elle s'identifie à ces conditions elles-mêmes ; elle n'est proprement « quantitative » que dans notre monde, la quantité n'étant en définitive, aussi bien que l'espace et le temps auxquels elle est étroitement liée, qu'une des conditions spéciales de l'existence corporelle. Mais il y à, dans tous les mondes, une détermination qui peut être symbolisée pour nous par cette détermination quantitative qu'est la mesure, puisqu'elle est ce qui y

[1] *Notes on the Katha Upanishad*, 2^e partie.

correspond en tenant compte de la différence des conditions ; et l'on peut dire que c'est par cette détermination que ces mondes, avec tout ce qu'ils contiennent, sont réalisés ou « actualisés » comme tels, puisqu'elle ne fait qu'un avec le processus même de la manifestation. M. Coomaraswamy remarque que « le concept platonicien et néo-platonicien de « mesure » (*metron*) concorde avec le concept indien : le « non-mesuré » est ce qui n'a pas encore été défini ; le « mesuré » est le contenu défini ou fini du « cosmos », c'est-à-dire de l'univers « ordonné » ; le « non-mesurable » est l'infini, qui est la source à la fois de l'indéfini et du fini, et qui demeure inaffecté par la définition de ce qui est définissable », c'est-à-dire des possibilités de manifestation qu'il porte en lui.

On voit ici que l'idée de mesure est en connexion intime avec celle d'« ordre » (en sanscrit *rita*), qui se rapporte aussi à la production de l'univers manifesté, celle-ci étant, suivant le sens étymologique du mot grec *Kosmos*, une production de l'« ordre » à partir du « chaos » ; ce dernier est l'indéfini, et le « cosmos » est le défini. Cette production est aussi assimilée par toutes les traditions à une « illumination » (le *Fiat Lux* de la Genèse), le « chaos » étant identifié symboliquement aux « ténèbres », ainsi que nous l'avons expliqué dans une récente étude ; ceci s'accorde avec le rapprochement des différentes significations impliquées en sanscrit dans le mot *srishti*, qui désigne la production de la manifestation, et qui contient à la fois les idées d'« expression », de « conception » et de « rayonnement lumineux »[1]. Les rayons solaires font apparaître les choses qu'ils éclairent, les rendent visibles, donc peuvent être dits symboliquement les « manifester » ; si l'on considère un point central dans l'espace et les rayons émanés de ce centre, on pourra dire aussi que ces rayons « réalisent » l'espace, ou le font passer de la virtualité à l'actualité, et que leur extension effective est, à chaque instant, la mesure de l'espace réalisé. Ces rayons correspondent aux directions de l'espace proprement dit (directions qui sont souvent représentées par le symbolisme des « cheveux », lequel se réfère en même temps aux rayons solaires) ; l'espace est défini et mesuré par la croix à trois dimensions, et nous avons déjà eu l'occasion de parler précédemment du symbolisme des six rayons qui forment celle-ci et du « septième rayon » qui ne peut être représenté que par le centre lui-même. Tout ceci est donc parfaitement cohérent et s'enchaîne de la façon la plus rigoureuse ; et nous ajouterons encore que, dans la tradition hindoue, les « trois pas » de *Vishnu*, dont le caractère « solaire » est bien connu, mesurent les « trois mondes », ce qui revient à dire qu'ils « effectuent » la totalité de la manifestation universelle. On sait, d'autre part, que les trois éléments qui constituent le monosyllabe sacré *Om* sont désignés par le terme *mâtrâ*, ce qui indique qu'ils représentent aussi la mesure respective des « trois mondes » ; et, par la méditation de ces *mâtrâs*, l'être réalise en soi les états ou degrés correspondants de l'Existence universelle et devient ainsi lui-même la « mesure de toutes choses[2] ».

[1] Cf. A. K. Coomaraswamy, *ibid*.
[2] Cf. *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. XVII.

Le mot sanscrit *mâtrâ* à pour équivalent exact en hébreu le mot *middah* ; or, dans la Kabbale, les *middoth* sont assimilées aux attributs divins, et il est dit que c'est par elles que Dieu a créé les mondes, ce qui, en outre, est mis en rapport précisément avec le symbolisme du point central et celui des directions de l'espace[1]. On pourrait aussi rappeler, à ce propos, la parole biblique suivant laquelle Dieu a « disposé toutes choses en mesure, nombre et poids[2] » ; cette énumération, qui est celle des modes principaux de la quantité, n'est applicable littéralement qu'au monde corporel, mais, par une transposition appropriée, on peut y voir encore une expression de l'« ordre » universel. Il en est d'ailleurs de même pour les « nombres » pythagoriciens, dont les nombres au sens ordinaire et arithmétique du mot ne sont en réalité que les symboles, et qui, au fond, sont la même chose que les « idées » platoniciennes ; mais, des divers modes de la quantité, c'est celui auquel correspond la mesure qui est le plus souvent le plus directement mis en rapport avec le processus même de la manifestation, en vertu d'une certaine prédominance naturelle du symbolisme spatial à cet égard, résultant du fait que c'est l'espace qui constitue le « champ » (au sens du sanscrit *Kshêtra*) dans lequel se développe la manifestation corporelle, prise elle-même forcément comme symbole de toute la manifestation universelle.

L'idée de la mesure entraîne immédiatement celle de la « géométrie », qui n'est pas autre chose que la science même de la mesure ; mais il va de soi qu'il s'agit là d'une géométrie entendue au sens symbolique et initiatique, et dont la science profane et « scolaire » qui porte le même nom n'est plus qu'un simple vestige dégénéré, privé de la signification profonde qu'elle avait à l'origine. C'est là-dessus que se basent essentiellement toutes les conceptions assimilant l'activité divine, en tant que productrice et ordonnatrice des mondes, à la « géométrie », et aussi, par suite, à l'« architecture » qui est inséparable de celle-ci[3] ; et l'on sait que ces conceptions se sont conservées et transmises, d'une façon ininterrompue, depuis le Pythagorisme (qui d'ailleurs ne fut lui-même qu'une « adaptation » et non une véritable « origine ») jusqu'à ce qui subsiste encore des organisations initiatiques occidentales. C'est à quoi se rapporte notamment la parole de Platon : « Dieu géométrise toujours » (nous sommes obligé, pour traduire exactement, d'avoir recours à un néologisme, en l'absence d'un verbe usuel en français pour désigner l'opération du géomètre), parole à laquelle répondait l'inscription qu'il avait fait placer, dit-on, sur la porte de son école : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre », ce qui impliquait que son enseignement ne pouvait être compris véritablement et effectivement que par une « imitation » de l'activité divine elle-même. On en trouve comme un dernier écho, dans la philosophie moderne, avec Leibnitz disant que, « tandis que Dieu calcule, le monde se fait » ; mais, pour les anciens, il y avait là un sens bien autrement précis, car, dans la tradition grecque, le « Dieu géomètre » était proprement l'Apollon hyperboréen, ce qui nous ramène au

[1] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. IV.
[2] Cf. *Sagesse*, XI, 20.
[3] En arabe, le mot *hindesah*, dont le sens premier est celui de « mesure » sert à désigner à la fois la géométrie et l'architecture.

symbolisme « solaire » dont nous avons parlé plus haut ; et sans doute aurons-nous quelque occasion de revenir plus amplement sur ce dernier point.

René Guénon.

LES LIVRES

E. Aroux — *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste : Révélations d'un catholique sur le moyen âge* (Éditions Niclaus, Paris). C'est une excellente idée d'avoir réédité le livre d'Aroux sur Dante, dont l'édition originale date de 1854, et qui naturellement était depuis longtemps introuvable. Aroux eut le mérite d'être un des premiers, avec Rossetti et à peu près en même temps que lui, à signaler l'existence d'un sens ésotérique dans l'œuvre de Dante ; et, malgré les travaux assez nombreux qui ont été publiés depuis lors sur ce sujet, surtout en ces dernières années, la documentation contenue dans son ouvrage n'a rien perdu de son intérêt, et il faudra toujours s'y reporter comme à une sorte d'introduction indispensable aux études plus récentes. Il est d'ailleurs bien entendu que l'interprétation d'Aroux appelle beaucoup de réserves et a besoin d'être rectifiée sur bien des points, à commencer par les imputations formulées à l'égard de Dante dans le titre même ; nous nous sommes déjà expliqué, dans *L'Ésotérisme de Dante*, sur ce qu'il faut penser de l'accusation d'« hérésie », qui ne repose en somme que sur une confusion entre les deux domaines exotérique et ésotérique, ou, si l'on veut, initiatique et religieux. Aroux, du reste, ignorait visiblement tout de la nature réelle de l'initiation ; aussi ne voit-il, dans l'emploi d'un langage secret et symbolique, qu'une simple précaution destinée à dissimuler ce qu'il aurait pu être dangereux de dire ouvertement, car il ne paraît concevoir les organisations initiatiques que comme de vulgaires « sociétés secrètes » à tendances plus ou moins politiques, comme il y en eut tant dans la première moitié du XIX^e^ siècle ; la mentalité particulière de cette époque est sans doute responsable aussi de l'idée plutôt paradoxale de faire de Dante, défenseur de la conception d'une monarchie universelle que le « Saint Empire » aurait dû réaliser, un précurseur du « socialisme » et des utopies révolutionnaires de 1848. Une autre erreur singulière est celle d'après laquelle les organisations initiatiques du moyen âge, transformées en « sectes » par incompréhension de leur véritable caractère, auraient eu des doctrines « rationalistes » ; non seulement il y a là un anachronisme, mais le « rationalisme », depuis qu'il existe, a toujours été l'adversaire et le négateur le plus irréductible de tout ésotérisme, et c'est même là une des parties les plus essentielles de son rôle dans la déviation du monde moderne. Il y a d'ailleurs dans l'attitude d'Aroux, remarquons-le incidemment, quelque chose qui donne une impression un peu étrange : il semble que ses déclarations catholiques « sonnent faux » par leur exagération même, si bien qu'on est tenté de se demander de quel côté allaient réellement ses sympathies au double point de vue religieux et politique, d'autant plus que la façon dont il présente Dante coïncide en somme avec celle de Rossetti, dont les tendances apparentes étaient tout opposées ; nous ne prétendons pas résoudre cette question, faute de renseignements « biographiques » suffisants, et elle n'a au fond qu'un intérêt de pure curiosité, car il est évident que cela n'affecte en rien le contenu du livre. On pensera peut-être que, après tant de réserves, il ne doit rester de celui-ci qu'assez peu de chose ; ce serait tout à fait inexact, car il reste au contraire tout le côté documentaire, ainsi que nous l'avons dit, et c'est là ce qui importe le plus dans un ouvrage de ce genre : au surplus, tous

ceux qui possèdent certaines données traditionnelles peuvent facilement rectifier eux-mêmes et « réinterpréter » correctement tout ce qui a été déformé par la « perspective » spéciale de l'auteur, et c'est même là un travail qui est loin de manquer d'intérêt.

Alice Joly — Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie - 1730-1824 (Protat Frères, Mâcon). Ce gros volume est une biographie aussi complète que possible de Jean-Baptiste Willermoz, fort consciencieusement faite et sérieusement documentée, mais qui n'est pourtant pas exempte de certains défauts, probablement inévitables d'ailleurs quand on veut, comme c'est le cas, étudier des questions comme celles dont il s'agit ici en se plaçant à un point de vue tout profane. Il ne suffit certes pas, dans cet ordre de choses, d'une sorte de sympathie extérieure ni d'une curiosité allant jusqu'à la recherche des moindres détails anecdotiques pour parvenir à une compréhension véritable ; nous admirons la patience qu'il faut pour traiter ainsi un sujet pour lequel on n'éprouve pas un intérêt plus profond, mais nous avouons que, à l'accumulation des faits purs et simples, nous préférerions une vue plus « synthétique » permettant d'en dégager le sens, et aussi d'éviter bien des erreurs et des confusions plus ou moins graves. Une de ces confusions apparaît dans le titre même, où Willermoz est défini comme « mystique », alors que rien de tel ne se dégage de ce qui est exposé dans le livre, et que d'ailleurs la vérité est qu'il ne le fut nullement ; si on peut lui reprocher d'avoir paru délaisser les Élus Coëns, ce n'est point parce qu'il se tourna vers le mysticisme comme Saint-Martin, mais seulement parce qu'il s'intéressa alors plus activement à d'autres organisations initiatiques. D'autre part, l'auteur manque trop évidemment de toute connaissance « technique » des choses dont elle parle, d'où de curieuses méprises : ainsi, par exemple, elle prend les différents Rites maçonniques pour autant de « sociétés » ; elle ignore la différence qui existe entre une « Grande Loge et un Grand-Orient » ; elle appelle « rectification » le rattachement d'une Loge à la Stricte Observance, alors qu'au contraire ce terme désigne la modification que subirent les Loges mêmes de la Stricte Observance lorsque celle-ci cessa d'exister comme telle et fut remplacée par ce qui, précisément pour cette raison, s'appela (et s'appelle encore) le Régime Écossais Rectifié, dans l'élaboration duquel Willermoz prit une part prépondérante. Cela dit, nous reconnaissons volontiers que cet ouvrage contient une somme considérable de renseignements auxquels il sera toujours utile de se référer quand on voudra étudier les organisations dans lesquelles Willermoz joua un rôle ; mais la partie la plus intéressante, à notre avis, est celle qui concerne l'intérêt qu'il prit au magnétisme et les conséquences plutôt fâcheuses qui en résultèrent, car ce n'est assurément pas là l'épisode le plus heureux de sa carrière. Il y a d'ailleurs dans cette histoire quelque chose de vraiment singulier, et qui appelle une réflexion d'une portée plus générale : quoi qu'il faille penser du caractère de Mesmer, sur lequel on a formulé les appréciations les plus opposées, il paraît bien avoir été « suscité » tout exprès pour faire dévier les organisations maçonniques qui, en dépit de tout ce qui leur faisait défaut comme connaissance effective, travaillaient encore sérieusement et s'efforçaient de renouer le fil de la véritable tradition ; au lieu de cela, la plus

grande partie de leur activité fut alors absorbée par des expériences plutôt puériles et qui n'avaient en tout cas rien d'initiatique, sans parler des troubles et des dissensions qui s'ensuivirent. La « Société des Initiés » organisée par Willermoz n'avait en elle-même aucun caractère maçonnique, mais, en raison de la qualité de ses membres, elle n'en exerça pas moins une sorte d'influence directrice sur les Loges de Lyon, et cette influence n'était, en définitive, que celle des somnambules qu'on y consultait sur toutes choses ; comment pourrait-on s'étonner, dans ces conditions, que les résultats aient été lamentables ? Nous avons toujours pensé que le fameux « Agent Inconnu », qui dicta tant d'élucubrations confuses et souvent même tout à fait inintelligibles, était tout simplement une de ces somnambules, et nous nous souvenons de l'avoir écrit ici même il y a déjà un certain nombre d'années, à propos du livre de M. Vulliaud ; M^me^ Joly en apporte une confirmation qui ne saurait plus laisser place à aucun doute, car elle a réussi à découvrir l'identité de la personne en question : c'est M^me^ de Vallière, sœur du commandeur de Monspey, par qui ses messages étaient transmis à Willermoz ; ne serait-ce que parce qu'elles apportent la solution définitive de cette énigme et coupent court ainsi à certaines légendes « occultistes », les recherches de l'auteur n'auront certes pas été inutiles. — Nous nous permettrons encore une petite remarque accessoire : certains noms propres sont déformés d'une façon assez étonnante ; nous ne voulons pas parler de ceux des personnages du XVIII^e^ siècle, sachant combien leur orthographe est parfois difficile à établir exactement ; mais pourquoi, dans les références, MM. Vulliaud et Dermenghem sont-ils appelés constamment « Vuillaud » et « Dermenghen » ? Cela n'a pas une importance capitale, sans doute, mais, surtout dans un travail d'« archiviste », c'est tout de même un peu gênant…

D^r^ Gérard van Rijnberk — *Un Thaumaturge au XVIII^e^ siècle : Martines de Pasqually, sa vie, son œuvre, son Ordre*. Tome second (P. Derain et L. Raclet, Lyon). Nous avons longuement examiné en son temps le premier volume de cet ouvrage ; le second n'est en somme qu'un complément que l'auteur a pensé devoir y ajouter en raison de quelques faits qui sont venus à sa connaissance dans l'intervalle ; il en a profité pour compléter la bibliographie, et il y a joint la reproduction intégrale des lettres de Martines à Willermoz qui sont actuellement conservées à la Bibliothèque de Lyon, et dont il n'avait été publié jusqu'ici que des fragments plus ou moins étendus. Il cite les articles au cours desquels nous avons parlé de son livre, mais il semble n'avoir guère compris notre position, car il nous qualifie d'« essayiste », ce qui est proprement incroyable, et il prétend que nous nous « efforçons d'exprimer des idées originales et des vues personnelles », ce qui est l'exact opposé de nos intentions et de notre point de vue rigoureusement traditionnel. Il trouve « étonnante » notre remarque que « le Régime Écossais Rectifié n'est point une métamorphose des Élus Coëns, mais bien une dérivation de la Stricte Observance » ; c'est pourtant ainsi, et quiconque a la moindre idée de l'histoire et de la constitution des Rites maçonniques ne peut avoir le moindre doute là-dessus ; même si Willermoz, en rédigeant les instructions de certains grades, y a introduit des idées plus ou moins inspirées des enseignements de Martines, cela ne change absolument rien à la filiation ni au caractère général du

Rite dont il s'agit ; en outre, le Régime Rectifié n'est nullement de la « Maçonnerie Templière » comme le dit M. van Rijnberk, puisque, tout au contraire, un des points principaux de la « rectification » consistait précisément dans la répudiation de l'origine templière de la Maçonnerie. — Un chapitre assez curieux est celui où l'auteur cherche à éclaircir la filiation du « Martinisme », qui, malgré tout, reste encore bien obscure et douteuse sur certains points ; la question, en dehors du point de vue simplement historique, n'a d'ailleurs pas l'importance que certains veulent lui attribuer, car il est bien clair, en tout cas, que ce que Saint-Martin pouvait avoir à transmettre à ses disciples, en dehors de toute organisation régulièrement constituée, ne saurait en aucune façon être regardé comme ayant le caractère d'une initiation. Un point intéressant, d'autre part, est celui qui concerne la signification des lettres S. I., interprétées le plus souvent par « Supérieur Inconnu », et qui en réalité ont servi à beaucoup de choses : nous avons déjà fait remarquer qu'elles sont notamment les initiales de la « Société des Indépendants » dont il est question dans le *Crocodile*, ainsi que de la « Société des Initiés » de Willermoz ; comme le dit M. van Rijnberk, on pourrait multiplier les exemples semblables ; lui-même remarque qu'elles sont aussi l'abréviation de « Souverain Juge », titre des membres du « Tribunal Souverain » des Élus Coëns ; nous ajouterons que, dans un autre Rite de la même époque, il y eut un grade de « Sage Illuminé », et que, dans le Rite Écossais Ancien et Accepté lui-même, il y a celui de « Secrétaire Intime », qui se trouve être le sixième, ce qui est assez curieux comme rapprochement avec les « six points » (et notons en passant, pour les amateurs de « coïncidences », que, dans la Stricte Observance, l'acte d'obédience aux « Supérieurs Inconnus » était aussi en six points !) ; mais pourquoi ces deux lettres ont-elles joui d'une telle faveur ? L'auteur a tout à fait raison de penser qu'elles le doivent à leur valeur symbolique propre, qu'il a d'ailleurs entrevue en se reportant à une des planches de Khunrath ; seulement, il a oublié de faire une distinction entre deux symboles connexes, mais cependant quelque peu différents, celui du « serpent d'airain », qui donne en réalité les lettres S. T. (initiales, elles aussi de « Souverain Tribunal »), et celui où l'arbre ou le bâton autour duquel est enroulé le serpent est représenté uniquement par un axe vertical ; c'est ce dernier qui donne les lettres S. I., dont une autre forme se retrouve dans le serpent et la flèche qui figurent sur le sceau de Cagliostro. Puisque nous avons été amené à parler de cette question, nous ajouterons que, essentiellement, la lettre S représente la multiplicité et la lettre I l'unité ; il est évident que leur correspondance respective avec le serpent et l'arbre axial concorde parfaitement avec cette signification ; et il est tout à fait exact qu'il y a là quelque chose qui « procède d'un ésotérisme profond », bien autrement profond et authentique que la « Sainte Initiation »… martiniste, qui n'a certes pas plus de titres à revendiquer la propriété de cet antique symbole que celle du nombre 6 et du sceau de Salomon !

LES REVUES

— *The American Scholar* (n° de printemps 1939) publie une conférence de M. Ananda K. Coomaraswamy intitulée *The Vêdânta and Western Tradition* ; cette

conférence fut faite devant un auditoire d'étudiants américains, n'ayant naturellement aucune connaissance des doctrines orientales ; c'est dire que la tâche n'était certes pas exempte de difficultés. L'auteur expose tout d'abord avec une remarquable clarté les caractères essentiels de la métaphysique traditionnelle, ce qu'elle est et aussi ce qu'elle n'est pas, insistant particulièrement sur les différences capitales qui la séparent de tout ce qui porte habituellement le nom de « philosophie ». Il prend ensuite les principaux points de la doctrine du *Vêdânta*, les éclairant par des parallèles avec d'autres doctrines traditionnelles, surtout avec celles des Grecs et du Christianisme, dont le langage doit être normalement plus familier à des Occidentaux, et montrant en même temps par là l'universalité de la tradition. Nous signalerons notamment les parties de l'exposé concernant *Âtmâ* et ses rapports avec le monde manifesté, la « transmigration » distinguée de la « métempsychose » et l'impossibilité de la « réincarnation », le processus de la réalisation spirituelle ; dans cette dernière, nous retrouvons l'explication de quelques-uns des symboles dont nous avons eu l'occasion de parler récemment, comme ceux du « rayon solaire », du « sommet de l'arbre » et de la « porte étroite », avec la distinction des états « élyséen » et « empyréen » et le passage de l'un à l'autre « à travers le Soleil ». En terminant, l'auteur a soin de préciser que, dans toute doctrine traditionnelle, il ne s'agit jamais d'une « recherche », mais seulement d'une « explicitation », et que « la Vérité ultime n'est pas quelque chose qui reste à découvrir, mais quelque chose qui reste à être compris par chacun, et chacun doit faire le travail pour lui-même ».

— De M. Ananda K. Coomaraswamy également, dans le premier numéro de la nouvelle revue roumaine *Zalmoxis*, « revue des études religieuses », une importante étude sur *The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art*, qui, comme il le fait remarquer au début, aurait pu tout aussi bien s'intituler « la doctrine traditionnelle de l'art », puisqu'elle s'applique en réalité à tout art, avec deux seules exceptions, celle de la décadence « classique » et celle de l'époque moderne. Il emploie, dans cet exposé, les termes mêmes qui étaient en usage au moyen âge, car il est nécessaire, pour exprimer sans déformation les conceptions dont il s'agit, de garder la précision d'un vocabulaire « technique » qui n'a pas son équivalent de nos jours, et qui correspond d'ailleurs à une « façon de penser » très différente de celle des Occidentaux modernes, mais, par contre, très proche de celle des Orientaux, si bien qu'ici on peut envisager de véritables équivalences. Aujourd'hui, on ne considère plus comme œuvre d'art toute chose bien faite conformément à son usage, mais seulement certaines sortes particulières de choses, regardées même pour la plupart comme « inutiles » (c'est-à-dire « sans usage »), d'où la séparation anormale de l'art et de l'industrie. D'autre part, pour les modernes, l'œuvre d'art n'est plus quelque chose qui doit avant tout être compris intellectuellement, mais quelque chose qui s'adresse uniquement à la sensibilité (d'où l'idée de l'« esthétique ») ; il est à remarquer, à ce propos, que, si l'art traditionnel peut être dit « idéal » en ce qu'il est essentiellement une expression d'idées, c'est là en quelque sorte l'opposé du sens tout sentimental que le mot « idéal » a pris à notre époque. La définition de l'art comme « l'imitation de la Nature dans son mode d'opération » ne doit

aucunement être entendue dans une acception « naturaliste » : il ne s'agit point de reproduire l'apparence des choses naturelles, mais au contraire de produire des choses différentes, quoique par un processus analogue à celui de la production des choses naturelles ; et c'est en cela que l'art est aussi, dans l'ordre humain, une véritable imitation de l'activité divine, sous cette réserve que l'artisan humain est forcé de se servir de matériaux déjà existants, tandis que l'« Artisan Divin » tire ses matériaux de l'infinie Possibilité. L'art doit partir d'un acte de « contemplation » (en sanscrit) de l'idée ou de l'image mentale qui sera ensuite réalisée extérieurement, d'une façon appropriée à la nature des matériaux employés, au moyen d'outils aussi adéquats que possible, et en vue d'un but défini, qui est l'usage même auquel l'objet produit est destiné ; on reconnaît ici l'application à l'art de la théorie des « quatre causes », dont nous avons déjà parlé à diverses reprises à propos d'autres études sur l'art traditionnel.

Études Traditionnelles — N° 235, p. 237-241, juillet 1939

LE DON DES LANGUES

Parmi les privilèges des véritables Rose-Croix, ou, pour parler plus exactement (car le mot de « privilèges » pourrait donner lieu à de fausses interprétations), parmi leurs signes caractéristiques, on mentionne souvent le « don des langues » ; mais il ne semble pas que l'on ait jamais expliqué nettement ce qu'il faut entendre par là. Sans doute, le sens littéral d'une telle expression peut être justifié d'une certaine façon : en effet, la possession de certaines clefs du langage peut fournir, pour comprendre et parler les langues les plus diverses, des moyens tout autres que ceux dont on dispose d'ordinaire ; et il est très certain qu'il existe ce qu'on pourrait appeler une philologie sacrée, qui est entièrement différente de la philologie profane. Cependant, tout en acceptant cette première interprétation, il est permis de considérer surtout un sens symbolique, d'ordre plus élevé, qui s'y superpose sans la contredire aucunement, et qui s'accorde d'ailleurs avec les données initiatiques communes à toutes les traditions, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident.

À ce point de vue, on peut dire que celui qui possède véritablement le « don des langues », c'est celui qui parle à chacun son propre langage, en ce sens qu'il s'exprime toujours sous une forme appropriée aux façons de penser des hommes auxquels il s'adresse. C'est aussi ce à quoi il est fait allusion, d'une manière plus extérieure, lorsqu'il est dit que les Rose-Croix devaient adopter les habitudes des pays où ils se trouvaient ; et certains ajoutent même qu'ils devaient prendre un nouveau nom chaque fois qu'ils changeaient de pays, comme s'ils revêtaient alors une individualité nouvelle. Ainsi, le Rose-Croix, en vertu du degré spirituel qu'il avait atteint, n'était plus lié à aucune forme définie, non plus qu'aux conditions spéciales d'aucun lien déterminé, et c'est pourquoi il était un « Cosmopolite » au vrai sens de ce mot, Le même enseignement se rencontre dans l'ésotérisme musulman : Mohyiddin ibn Arabi dit que « le vrai sage ne se lie à aucune croyance », parce qu'i1 est au delà de toutes les croyances particulières, ayant obtenu la connaissance de ce qui est leur principe commun ; mais c'est précisément pour cela qu'il peut, suivant les circonstances, parler le langage propre à chaque croyance. Il n'y à d'ailleurs là, quoi que puissent en penser les profanes, ni « opportunisme » ni dissimulation d'aucune sorte ; au contraire, c'est la conséquence nécessaire d'une connaissance qui est supérieure à toutes les formes, mais qui ne peut se communiquer (dans la mesure où elle est communicable) qu'à travers des formes, dont chacune ne convient pas indistinctement à tous les hommes. On peut, pout le comprendre, comparer ce dont il s'agit à la traduction d'une même pensée en des langues diverses : c'est bien toujours la même pensée, qui, en elle-même, est indépendante de toute expression ; mais, chaque fois qu'elle est exprimée en une autre langue, elle devient accessible à des hommes qui, sans cela, n'auraient pu la connaître ; et cette analogie est d'ailleurs rigoureusement conforme au symbolisme du « don des langues ».

Celui qui en est arrivé à ce point, c'est celui qui à atteint, par une connaissance directe et profonde, le fond identique de toutes les doctrines traditionnelles, qui a trouvé la vérité une qui s'y cache sous la diversité et la mu1tiplicité des formes extérieures. La différence, en effet, n'est jamais que dans la forme et dans 1'apparence ; le fond essentiel est partout et toujours le même, parce qu'il n'y à qu'une vérité, et que, comme le disent encore les initiés musulmans, « la doctrine de l'Unité est unique » ; mais il faut une variété de formes pour s'adapter aux conditions mentales de tel ou tel pays, de telle ou telle époque ; et ceux qui s'arrêtent à la forme voient surtout les différences, tandis qu'elles disparaissent au contraire pour ceux qui vont au delà. Ceux-ci peuvent ensuite redescendre dans la forme, mais sans plus en être aucunement affectés, sans que leur connaissance profonde en soit modifiée en quoi que ce soit ; ils peuvent, comme on tire les conséquences d'un principe, réaliser, en procédant de haut en bas, de l'intérieur à l'extérieur (et c'est en cela que la véritable synthèse est tout l'opposé du vulgaire « syncrétisme »), toutes les adaptations de la doctrine fondamentale. C'est ainsi que, pour reprendre toujours le même symbolisme, n'étant plus astreints à parler une langue déterminée, ils peuvent les parler toutes, parce qu'ils ont pris conscience du principe même dont toutes le langues dérivent par adaptation Ce que nous appelons ici les langues, ce sont toutes les formes traditionnelles, religieuses ou autres, qui ne sont, en effet, que des adaptations de la grande Tradition primordiale et universelle, des vêtements divers de l'unique vérité. Ceux qui ont dépassé toutes les formes particulières et sont parvenus à l'universalité, et qui « savent » ainsi ce que les autres ne font que « croire » simplement, sont nécessairement « orthodoxes » au regard de toute tradition régulière ; et, en même temps, ils sont les seuls qui puissent se dire pleinement et effectivement « catholiques », au sens rigoureusement étymologique de ce mot, tandis que les autres ne peuvent l'être que virtuellement, par une aspiration qui n'a pas encore réalisé son objet.

Ceux qui sont passés au delà de la forme sont, par là même, libérés des limitations inhérentes à la condition individuelle de l'humanité ordinaire ; c'est pourquoi ils peuvent, comme nous le disions plus haut, revêtir des individualités diverses pour s'adapter à toutes les circonstances ; ces individualités, pour eux, n'ont véritablement pas plus d'importance que de simples vêtements. Ils sont, suivant la doctrine hindoue, supérieurs au« nom » et à la « forme », qui représentent les éléments constitutifs de l'individualité ; le nom, c'est l'expression de l'essence individuelle elle-même, et l'on peut comprendre par là ce que le changement de nom signifie vraiment au point de vue initiatique. La même formalité extérieure se rencontre d'ailleurs partout pour symboliser un changement d'état ; et, dans les ordres monastiques eux-mêmes, sa raison d'être n'est nullement différente au fond, car, là aussi, l'individualité profane doit disparaître pour faire place à un être nouveau, et, même quand le symbolisme n'est plus entièrement compris dans son sens profond, il garde pourtant encore par lui-même une certaine efficacité.

Si l'on comprend ces quelques indications, on comprendra en même temps pourquoi les vrais Rose-Croix n'ont jamais pu constituer une « société » au sens moderne et profane de ce mot : ceux qui sont au delà de toute forme ne peuvent s'enfermer dans les formes d'une organisation possédant des statuts et des règ1ements écrits, des lieux de réunion déterminés, des signes extérieurs de reconnaissance, toutes choses dont ils n'ont d'ailleurs aucun besoin. Ils peuvent sans doute, ainsi que cela se voit encore en Orient, inspirer plus ou moins directement, et en quelque sorte invisiblement, des organisations extérieures constituées temporairement en vue de tel ou tel but spécial et défini ; mais eux-mêmes ne se lient point à ces organisations et, sauf dans des cas tout à fait exceptionnels, n'y jouent aucun rôle apparent. Ce qu'on a appelé les Rose-Croix en Occident depuis le XIV^{e} siècle, et qui a reçu d'autres dénominations en d'autres temps et en d'autres lieux, parce que le nom n'a ici qu'une valeur purement symbolique et doit lui-même s'adapter aux circonstances, ce n'est pas une association quelconque, c'est la collectivité des êtres qui sont parvenus à un même état supérieur à celui de l'humanité ordinaire, à un même degré d'initiation, dont nous avons essayé d'indiquer un des aspects essentiels, et qui possèdent ainsi les mêmes caractères intérieurs, ce qui leur suffit pour se reconnaître entre eux. C'est pourquoi ils n'ont d'autre lieu de réunion que « le Temple du Saint-Esprit, qui est partout » ; et c'est aussi pourquoi ils demeurent inconnus des profanes parmi lesquels ils vivent, précisément parce que leurs seuls signes distinctifs sont purement intérieurs et ne peuvent être perçus que par ceux qui ont atteint le même développement spirituel, de sorte que leur influence s'exerce par des voies qui sont incompréhensibles au commun des hommes.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 80, p. 261-275, juillet 1939

LES ORIGINES DU MORMONISME

Parmi les sectes religieuses ou pseudo-religieuses répandues en Amérique, celle des Mormons est assurément une des plus anciennes et des plus importantes, et nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt d'en exposer les origines.

Au début du XIX^e^ siècle vivait dans la Nouvelle-Angleterre un pasteur presbytérien nommé Salomon Spalding, qui avait abandonné son ministère pour le commerce, où il ne tarda pas à faire faillite ; après cet échec, il se mit à composer une sorte de roman en style biblique, qu'il intitula le *Manuscrit retrouvé*, et sur lequel il comptait, paraît-il, pour remonter sa fortune, en quoi il se trompait, car il mourut sans avoir pu le faire accepter par aucun éditeur. Le sujet de ce livre se rapportait à l'histoire des Indiens de l'Amérique du Nord, qui y étaient présentés comme les descendants du Patriarche Joseph ; c'était un long récit de leurs guerres et de leurs émigrations supposées, depuis l'époque de Sédécias, roi de Juda, jusqu'au V^e^ siècle de l'ère chrétienne ; et ce récit était censé avoir été écrit par divers chroniqueurs successifs, dont le dernier, nommé Mormon, l'aurait déposé dans quelque cachette souterraine.

Comment Spalding avait-il eu l'idée de rédiger cet ouvrage, d'ailleurs fort ennuyeux, prodigieusement monotone et écrit dans un style déplorable ? C'est ce qu'il ne nous paraît guère possible de dire, et l'on peut se demander si cette idée lui vint spontanément ou si elle lui fut suggérée par quelqu'un d'autre, car il est loin d'avoir été seul à chercher ce qu'étaient devenues les dix tribus perdues d'Israël et à essayer de résoudre ce problème à sa façon. On sait que certains ont voulu retrouver les traces de ces tribus en Angleterre, et il est même des Anglais qui tiennent fort à revendiquer pour leur nation l'honneur de cette origine ; d'autres ont été recherché ces mêmes tribus beaucoup plus loin, et jusqu'au Japon. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il existe dans quelques régions de l'Orient, notamment à Cochin, dans l'Inde méridionale, et aussi en Chine, des colonies juives fort anciennes, qui prétendent y être établies depuis l'époque de la captivité de Babylone. L'idée d'une émigration en Amérique peut paraître beaucoup plus invraisemblable et pourtant elle est venue à d'autres qu'à Spalding ; il y a là une coïncidence assez singulière. En 1825, un Israélite d'origine portugaise, Mordecaï Manuel Noah, ancien consul des États-Unis à Tunis, acheta une île appelée Grand Island, située dans la rivière Niagara, et lança une proclamation engageant tous ses coreligionnaires à venir s'établir dans cette île, à laquelle il donna le nom d'Ararat. Le 2 septembre de la même année, on célébra en grande pompe la fondation de la nouvelle cité ; or, et c'est là ce que nous voulions signaler, les Indiens avaient été invités à envoyer des représentants à cette cérémonie, en qualité de descendants des tribus perdues d'Israël, et ils devaient aussi trouver un refuge dans le nouvel Ararat. Ce projet n'eut aucune suite, et la ville ne fut jamais bâtie ; une vingtaine d'années plus tard, Noah écrivit un livre dans lequel il préconisait le rétablissement de la

nation juive en Palestine, et, bien que son nom soit aujourd'hui assez oublié, on doit le regarder comme le véritable promoteur du Sionisme. L'épisode que nous venons de rapporter est antérieur de près de cinq ans à la fondation du Mormonisme ; Spalding était déjà mort, et nous ne pensons pas que Noah ait eu connaissance de son *Manuscrit retrouvé*. En tout cas, on ne pouvait guère prévoir alors la fortune extraordinaire qui était réservée à cet ouvrage, et Spalding lui-même ne s'était probablement jamais douté qu'un jour devait venir où il serait considéré par des multitudes comme une nouvelle révélation divine ; à cette époque on n'en était pas encore arrivé à composer de dessein prémédité des écrits soi-disant « inspirés », comme la *Bible d'Oahspe* ou l'*Évangile Aquarien*, bizarres élucubrations qui trouvent chez les Américains de nos jours un milieu tout préparé pour les recevoir.

⁂

Il y avait à Palmyra, dans le Vermont, un jeune homme d'assez mauvaise réputation, nommé Joseph Smith ; il s'était d'abord signalé à l'attention de ses concitoyens, pendant une de ces périodes d'enthousiasme religieux que les Américains appellent *revivals*, en répandant le récit d'une vision dont il prétendait avoir été favorisé ; puis il s'était fait « trouveur de trésors », vivant de l'argent que lui remettaient les gens crédules auxquels il promettait d'indiquer, grâce à certains procédés divinatoires, les richesses enfouies dans le sol. C'est alors qu'il mit la main sur le manuscrit de Spalding, douze ans après la mort de son auteur ; on croit que ce manuscrit lui fut donné par un de ses compères, Sydney Rigdon, qui l'aurait dérobé dans une imprimerie où il faisait son apprentissage ; toujours est-il que la veuve, le frère et l'ancien associé de Spalding reconnurent et affirmèrent formellement l'identité du *Livre de Mormon* avec le *Manuscrit retrouvé*. Mais le « trouveur de trésors » prétendit que, guidé par un ange, il avait tiré ce livre de la terre où Mormon l'avait enfoui, sous la forme de plaques d'or couvertes de caractères hiéroglyphiques ; il ajoutait que l'ange lui avait également fait découvrir deux pierres translucides, qui n'étaient autre que l'*Urim* et le *Thummim* qui figuraient sur le pectoral du Grand-Prêtre d'Israël[1], et dont la possession, procurant le don des langues et l'esprit de prophétie, lui avait permis de traduire les plaques mystérieuses. Une dizaine de témoins déclarèrent avoir vu ces plaques ; trois d'entre eux affirmèrent même qu'ils avaient aussi vu l'ange, qui les avait ensuite enlevées et reprises sous sa garde. Parmi ces derniers était un certain Martin Harris, qui vendit sa ferme pour subvenir aux frais de publication du manuscrit, malgré les avis du professeur Anthon, de New York, à qui il avait soumis un échantillon des prétendus hiéroglyphes, et qui l'avait mis en garde contre ce qui lui paraissait bien n'être qu'une vulgaire supercherie. Il est à supposer que Smith s'était procuré quelques plaques de laiton et y avait tracé des caractères empruntés à divers alphabets ; d'après M. Anthon[2], il y avait surtout un mélange de caractères grecs et hébraïques, ainsi qu'une grossière imitation du calendrier mexicain publié par

[1] *Exode*, XXVIII, 30. – Ces deux mots hébreux signifient « lumière » et « vérité ».
[2] Lettre à M. Howe, 17 février 1834.

Humboldt. Il est d'ailleurs extrêmement difficile de dire si ceux qui aidèrent Smith à ses débuts furent ses dupes ou ses complices ; pour ce qui est de Harris, dont la fortune fut gravement compromise par le peu de succès qu'eut tout d'abord le *Livre de Mormon*, il ne tarda pas à renier la foi nouvelle et à se brouiller avec Smith. Celui-ci eut bientôt une révélation qui mettait son entretien à la charge de ses adhérents ; puis, le 6 avril 1830, une autre révélation vint le constituer prophète de Dieu, avec la mission d'enseigner aux hommes une religion nouvelle et d'établir l'« Église des Saints des Derniers Jours » (*Church of Latter-Day Saints*), dans laquelle on devait entrer par un nouveau baptême. Smith et son associé Cowdery s'administrèrent l'un à l'autre ce baptême ; l'Église ne comptait alors que six membres, mais, au bout d'un mois, elle en avait une trentaine, parmi lesquels le père et les frères de Smith. Cette Église, en somme, ne se différenciait guère de la majorité des sectes protestantes ; dans les treize articles de foi qui furent alors formulés par le fondateur, il y a lieu de signaler seulement la condamnation du baptême des enfants (article 4), la croyance « qu'un homme peut être appelé à Dieu par la prophétie et par l'imposition des mains » (article 5), et que les dons miraculeux tels que « prophétie, révélation, visions, guérison, exorcisme, interprétation des langues », se sont perpétués dans l'Église (article 7), l'adjonction du *Livre de Mormon* à la Bible comme étant la « parole de Dieu » (article 8), enfin la promesse « que Dieu révélera encore de grandes choses concernant Son Royaume » (article 9). Mentionnons encore l'article 10, ainsi conçu : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; nous croyons que Sion sera rebâtie sur ce continent, que le Christ régnera personnellement sur la terre, et que la terre sera renouvelée et recevra la gloire paradisiaque ». Le début de cet article rappelle curieusement les projets de Noah ; la suite est l'expression d'un « millénarisme » qui n'est pas absolument exceptionnel dans les Églises protestantes, et qui, dans cette même région de la Nouvelle-Angleterre, devait aussi donner naissance, vers 1840, aux « Adventistes du Septième Jour ». Enfin, Smith voulut reconstituer l'organisation de l'Église primitive : Apôtres, Prophètes, Patriarches, Évangélistes, Anciens, Diacres, Pasteurs et Docteurs, plus deux hiérarchies de pontifes, l'une selon l'ordre d'Aaron, l'autre selon l'ordre de Melchissédec.

Les premiers adhérents de la nouvelle Église étaient des gens fort peu instruits, petits fermiers ou artisans pour la plupart ; le moins ignorant d'entre eux était Sydney Rigdon, celui qui avait probablement mis Smith en possession du manuscrit de Spalding ; aussi est-ce lui qui, par une révélation, fut chargé de la partie littéraire de l'œuvre, et on lui attribue la première partie du livre des *Doctrines et Alliances*, publié en 1846, et qui est en quelque sorte le Nouveau Testament des Mormons ; du reste, il ne tarda pas à obliger le prophète, à qui il s'était ainsi rendu indispensable, à avoir une autre révélation qui partageait entre eux la suprématie. Cependant, la secte commençait à grandir et à faire connaître son existence au-dehors : les Irvingiens anglais, qui croient aussi à la perpétuation des dons miraculeux dans l'Église, envoyèrent à Smith une lettre signée d'un « concile de pasteurs » et exprimant leur sympathie. Mais le succès même suscita à

Smith des adversaires qui ne manquèrent pas de rappeler son passé peu honorable ; aussi, dès 1831, le prophète jugea-t-il prudent de changer de résidence : de Fayette, dans le comté de Seneca, État de New York, où il avait institué son Église, il alla s'établir à Kirtland, dans l'Ohio ; puis il fit avec Rigdon un voyage d'exploration dans les pays de l'Ouest, et, à son retour, il émit une série de révélations ordonnant aux « Saints » de se rendre dans le comté de Jackson, État de Missouri, pour y bâtir une « Sion sainte ». En quelques mois, douze cents croyants répondirent à cet appel et se mirent à travailler au défrichement du pays et à l'érection de la « Jérusalem nouvelle » ; mais les premiers occupants de la région leur firent subir toutes sortes de vexations, et finalement les expulsèrent de Sion. Pendant ce temps, Joseph Smith, demeuré à Kirtland, y avait fondé une maison de commerce et de banque, dans la caisse de laquelle, comme nous l'apprend sa propre autobiographie, lui-même et sa famille avaient un droit illimité de puiser à pleines mains ; en 1837, la banque fut mise en faillite, et Smith et Rigdon, menacés de poursuites pour escroquerie, durent s'enfuir chez leurs fidèles du Missouri. Quatre ans s'étaient déjà écoulés depuis que ceux-ci avaient été chassés de Sion, mais ils s'étaient retirés dans les régions avoisinantes, où ils avaient acquis de nouvelles propriétés ; Smith, dès son arrivée, leur déclara que l'heure était venue où il allait « fouler ses ennemis sous ses pieds ». Les Missouriens, ayant eu connaissance de son attitude, en furent exaspérés, et les hostilités s'engagèrent presque immédiatement ; les Mormons, vaincus, durent capituler et s'engager à quitter le pays sans tarder ; le prophète, livré aux autorités, parvint à échapper à ses gardes et à rejoindre ses disciples dans l'Illinois. Là, les « Saints » se remirent à construire une ville, la cité de Nauvoo, sur la rive du Mississippi ; des prosélytes y arrivèrent, même d'Europe, car une mission envoyée en Angleterre en 1837 avait amené dix mille baptêmes, et une révélation somma ces nouveaux convertis d'accourir à Nauvoo « avec leur argent, leur or et leurs pierres précieuses ». L'état d'Illinois accorda à la cité une charte d'incorporation ; Joseph Smith en fut constitué maire, et il organisa une milice dont il fut nommé général ; depuis lors, il affecta même de paraître souvent à cheval et en uniforme. Son conseiller militaire était un certain général Bennet, qui avait servi dans l'armée des États-Unis ; ce Bennet avait offert ses services à Smith dans une lettre où, tout en professant une complète incrédulité quant à la mission divine de celui-ci, et en traitant même de « joyeuse mascarade » le baptême mormon qu'il avait reçu, il promettait au prophète « une assistance dévouée et les *apparences* d'une foi sincère ». La prospérité croissante de la secte porta la vanité de Smith à un tel point qu'il osa, en 1844, poser sa candidature à la présidence des États-Unis.

C'est vers cette époque que la polygamie fut introduite dans le Mormonisme ; la révélation qui l'autorisa est datée de juillet 1843, mais elle fut longtemps tenue secrète et réservée à un petit nombre d'initiés ; ce n'est qu'au bout d'une dizaine d'années que cette pratique fut avouée publiquement par les chefs mormons[1].

[1] La révélation dont il s'agit a été publiée dans l'organe officiel de la secte, *The Millenary Star* (L'Étoile Millénaire), en janvier 1853. – Les autres révélations que nous avons mentionnées précédemment ont toutes été recueillies dans les *Doctrines et Alliances* ; nous n'avons pas cru nécessaire d'indiquer ici, pour chacune d'elles,

Seulement, on avait eu beau taire la révélation, les résultats en avaient été connus malgré tout ; un corps d'opposition, formé dans le sein même de la secte, fit entendre ses protestations dans un journal intitulé *The Expositor*. Les partisans du prophète rasèrent l'atelier de ce journal ; les rédacteurs s'enfuirent et dénoncèrent aux autorités Joseph Smith et son frère Hiram comme perturbateurs de l'ordre public. Un mandat d'arrêt fut lancé contre eux, et, pour le faire exécuter, le gouvernement de l'Illinois dut faire appel aux milices ; Joseph Smith, voyant qu'il ne pouvait résister, jugea prudent de se rendre ; il fut enfermé avec son frère à la prison du comté, à Carthage. Le 27 juillet 1844, une foule en armes envahit la prison et fit feu sur les détenus ; Hiram Smith fut tué sur place, et Joseph, en voulant s'enfuir par la fenêtre, manqua son élan et alla se briser au pied des murs ; il était âgé de trente-neuf ans. Il est peu vraisemblable que des assaillants se soient assemblés spontanément devant la prison ; on ne sait par qui ils furent dirigés ou tout au moins influencés, mais il est très possible que quelqu'un ait eu intérêt à faire disparaître Joseph Smith au moment précis où il voyait se réaliser toutes ses ambitions.

D'ailleurs, si celui-ci fut incontestablement un imposteur, bien que quelques-uns aient essayé de le présenter comme un fanatique sincère, il n'est pas sûr qu'il ait lui-même imaginé toutes ses impostures ; il y a trop d'autres cas plus ou moins similaires, où les chefs apparents d'un mouvement ne furent souvent que les instruments d'inspirateurs cachés, qu'eux-mêmes ne connurent peut-être pas toujours ; et un homme tel que Rigdon, par exemple, pourrait fort bien avoir joué un rôle d'intermédiaire entre Smith et de semblables inspirateurs. L'ambition personnelle qui était dans le caractère de Smith pouvait, jointe à son absence de scrupules, le rendre apte à la réalisation de desseins plus ou moins ténébreux ; mais, au-delà de certaines limites, elle risquait de devenir dangereuse, et d'ordinaire, en pareil cas, l'instrument est brisé impitoyablement ; c'est précisément ce qui arriva pour Smith. Nous n'indiquons ces considérations qu'à titre d'hypothèse, ne voulant établir aucun rapprochement ; mais cela suffit pour montrer qu'il est difficile de porter un jugement définitif sur les individus, et que la recherche des véritables responsabilités est beaucoup plus compliquée que ne l'imaginent ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures.

⁂

Après la mort du prophète, quatre prétendants, Rigdon, William Smith, Lyman Wight et Brigham Young, se disputèrent sa succession ; ce fut Brigham Young, ancien ouvrier charpentier et président du « Collège des Apôtres », qui l'emporta finalement et fut proclamé « voyant, révélateur et président des Saints des Derniers Jours ». La secte continuait à s'accroître ; mais on apprit bientôt que les habitants de neuf comtés s'étaient ligués dans l'intention d'exterminer les Mormons. Les chefs de ceux-ci décidèrent alors une émigration en masse de leur peuple dans une région éloignée et déserte de la Haute-Californie, qui appartenait au Mexique ; cette

---

le numéro de la « section » où elle se trouve.

nouvelle fut annoncée par une « épître catholique » datée du 20 janvier 1846. Les voisins des Mormons consentirent à les laisser tranquilles, moyennant la promesse de partir avant le commencement de l'été suivant ; les « Saints » profitèrent de ce délai pour achever le temple qu'ils construisaient sur le sommet de la colline de Nauvoo, et auquel une révélation avait attaché certaines bénédictions mystérieuses ; la consécration eut lieu en mai. Les habitants de l'Illinois, voyant là un manque de sincérité et la marque d'une volonté de retour de la part des Mormons, chassèrent brutalement de leurs demeures ceux qui s'y trouvaient encore et, le 17 septembre, prirent possession de la ville abandonnée. Les émigrants entreprirent un pénible voyage ; beaucoup restèrent en route, certains même moururent de froid et de privations. Au printemps, le président partit en avant avec un corps de pionniers ; le 21 juillet 1847, ils atteignirent la vallée du Grand Lac Salé et, frappés par les rapports de sa configuration géographique avec celle de la terre de Chanaan, résolurent d'y fonder un « jalon de Sion » (*stake of Sion*), en attendant le moment où ils pourraient reconquérir la vraie Sion, c'est-à-dire la cité du comté de Jackson que les prophéties de Smith leur assuraient devoir être leur héritage. Quand la colonie fut rassemblée, elle comptait quatre mille personnes ; elle s'augmenta rapidement et, six ans plus tard, le nombre de ses membres s'élevait déjà à trente mille. En 1848, le pays avait été cédé par le Mexique aux États-Unis ; les habitants demandèrent au Congrès à être constitués en État souverain, sous le nom d'« État de Deseret », tiré du *Livre de Mormon* ; mais le Congrès érigea seulement le pays en Territoire sous le nom d'Utah, le Territoire ne pouvant se transformer en État libre que quand sa population atteindrait le chiffre de soixante mille hommes, ce qui engagea d'ailleurs les Mormons à intensifier leur propagande pour y parvenir au plus vite et pouvoir ainsi légaliser la polygamie et leurs autres institutions particulières ; en attendant, le président Brigham Young fut d'ailleurs nommé gouverneur de l'Utah. À partir de ce moment, la prospérité matérielle des Mormons alla toujours en croissant, ainsi que leur nombre, malgré quelques épisodes malheureux, parmi lesquels il faut noter un schisme qui se produisit en 1851 : ceux qui n'avaient pas suivi l'émigration constituèrent une « Église Réorganisée » ayant son siège à Lamoni, dans l'Iowa, et qui se prétend seule légitime ; ils placèrent à leur tête le jeune Joseph Smith, le propre fils du prophète, qui était demeuré à Independence, dans le Missouri. D'après une statistique officielle datant de 1911, cette « Église Réorganisée » comptait alors cinquante mille membres, tandis que la branche d'Utah en comptait trois cent cinquante mille.

⁂

Le succès du Mormonisme peut sembler étonnant ; il est probable qu'il est plutôt dû à l'organisation hiérarchique et théocratique de la secte, fort habilement conçue, il faut le reconnaître, qu'à la valeur de sa doctrine, quoique l'extravagance même de celle-ci soit susceptible d'exercer un attrait sur certains esprits ; en Amérique surtout, les choses les plus absurdes dans ce genre réussissent d'une façon incroyable. Cette doctrine n'est pas restée ce qu'elle était au début, et cela se comprend sans peine, puisque de nouvelles révélations pouvaient venir la modifier

à chaque instant : c'est ainsi que la polygamie était appelée dans le *Livre de Mormon* « une abomination aux yeux du Seigneur », ce qui n'empêcha pas Joseph Smith d'avoir une autre révélation par laquelle elle devenait « la grande bénédiction de la dernière Alliance ». Les innovations proprement doctrinales paraissent avoir été dues surtout à Orson Pratt, sous la domination intellectuelle duquel Smith était tombé vers la fin de sa vie, et qui avait une connaissance plus ou moins vague des idées de Hegel et de quelques autres philosophes allemands, popularisées par des écrivains tels que Parker et Emerson[1].

Les conceptions religieuses des Mormons sont du plus grossier anthropomorphisme, comme le prouvent ces extraits d'un de leurs catéchismes :

« *Question 28*. Qu'est-ce que Dieu ? – Un être intelligent et *matériel*, ayant un corps et des membres.

« *Question 38*. Est-il aussi susceptible de passion ? – Oui, il mange, il boit, il hait, il aime.

« *Question 44*. Peut-il habiter plusieurs lieux à la fois ? – Non. »

Ce Dieu matériel habite la planète *Colob* ; c'est matériellement aussi qu'il est le Père des créatures et qu'il les a *engendrées*, et le prophète dit dans son dernier sermon : « Dieu n'a pas eu le pouvoir de créer l'esprit de l'homme. Cette idée amoindrirait l'homme à mes yeux ; mais je sais mieux que cela ». Ce qu'il savait ou prétendait savoir, c'est ceci : d'abord, le Dieu des Mormons est un Dieu qui « évolue » ; son origine fut « la fusion de deux particules de matière élémentaire », et, par un développement progressif, il atteignit la forme humaine : « Dieu, *cela va sans dire*, a commencé par être un homme, et, par une voie de continuelle progression, il est devenu ce qu'il est, et il peut continuer à progresser de la même manière éternellement et indéfiniment. L'homme, de même, peut croître en connaissance et en pouvoir aussi loin qu'il lui plaira. Si donc l'homme est doué d'une progression éternelle, il viendra certainement un temps où il en saura autant que Dieu en sait maintenant ». Joseph Smith dit encore : « Le plus faible enfant de Dieu qui existe maintenant sur la terre, possédera en son temps plus de domination, de sujets, de puissance et de gloire que n'en possède aujourd'hui Jésus-Christ ou son Père, tandis que le pouvoir et l'élévation de ceux-ci se seront accrus dans la même proportion ». Et Parly Pratt, frère d'Orson, développe ainsi cette idée : « Que fera l'homme lorsque ce monde-ci sera trop peuplé ? Il fera *d'autres mondes* et s'envolera comme un essaim d'abeilles. Et quand un fermier aura trop d'enfants pour sa part de terre, il leur dira : Mes fils, la matière est infinie ; créez-vous un monde et peuplez-le ». Les représentations de la vie future sont d'ailleurs aussi matérielles que possible, et comportent des détails aussi ridicules que les descriptions du *Summerland* des spirites anglo-saxons : « Supposez, dit le même Parly Pratt, que de la population de notre terre, une personne sur cent ait part à la

[1] Orson Pratt édita en 1853 un organe intitulé *The Seer* (Le Voyant), auquel nous empruntons une grande partie des citations qui suivent.

résurrection bienheureuse ; quelle portion pourrait bien avoir chacun des Saints ? Nous répondons : chacun d'eux pourrait bien avoir cent cinquante acres de terre, ce qui serait pleinement suffisant pour ramasser la manne, bâtir de splendides habitations, et aussi pour cultiver des fleurs et toutes les choses qu'affectionnent l'agriculteur et le botaniste ». Un autre « Apôtre », Spencer, chancelier de l'Université de Deseret et auteur de l'*Ordre Patriarcal*, dit aussi : « La résidence future des Saints n'est point une chose figurée ; aussi bien qu'ici-bas, ils auront besoin de maisons pour eux et leurs familles. C'est littéralement que ceux qui ont été dépouillés de leurs biens, maisons, fonds de terre, femme ou enfants, en recevront cent fois davantage… Abraham et Sarah continueront à multiplier non seulement ici-bas, mais dans tous les mondes à venir… La résurrection vous rendra votre propre femme, que vous garderez pour l'éternité, et vous élèverez des enfants de votre propre chair ». Certains spirites, il est vrai, n'attendent même pas la résurrection pour nous parler de « mariages célestes » et d'« enfants astraux » !

Mais ce n'est pas tout encore : de l'idée d'un Dieu « en devenir », qui ne leur appartient pas exclusivement et dont on peut trouver plus d'un exemple dans la pensée moderne, les Mormons sont bientôt passés à celle d'une pluralité de dieux formant une hiérarchie indéfinie. En effet, il fut révélé à Smith « que notre Bible actuelle n'était plus qu'un texte tronqué et perverti, qu'il avait la mission de ramener à sa pureté originelle », et que le premier verset de la Genèse devait être interprété ainsi : « Dieu le chef engendra les autres dieux avec le ciel et la terre ». En outre, « chacun de ces dieux est le Dieu spécial des esprits de toute chair qui habite dans le monde qu'il a formé ». Enfin, chose plus extraordinaire encore, une révélation de Brigham Young, en 1853, nous apprend que le Dieu de notre planète est Adam, qui n'est lui-même qu'une autre forme de l'archange Michel : « Quand notre père Adam vint en Éden, il amena avec lui Ève, *l'une de ses femmes*. Il aida à l'organisation de ce monde. C'est lui qui est Michel, l'Ancien des Jours. Il est notre père et notre Dieu, *le seul Dieu* avec qui nous ayons à faire ». Dans ces histoires fantastiques, il y a des choses qui nous rappellent certaines spéculations rabbiniques, tandis que, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de songer au « pluralisme » de William James ; les Mormons ne sont-ils pas parmi les premiers à avoir formulé la conception, chère aux pragmatistes, d'un Dieu limité, « l'Invisible Roi » de Wells ?

La cosmologie des Mormons, autant qu'on peut en juger d'après des formules assez vagues et confuses, est une sorte de monisme atomiste, dans lequel la conscience ou l'intelligence est regardée comme inhérente à la matière : la seule chose qui ait existé de toute éternité est « une quantité indéfinie de matière mouvante et *intelligente*, dont chaque particule qui existe maintenant a existé dans toutes les profondeurs de l'éternité à l'état de libre locomotion. Chaque individu du règne animal ou végétal contient un esprit vivant et intelligent. Les personnes ne sont que des tabernacles où réside l'éternelle vérité de Dieu. Quand nous disons qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'il est éternel, nous ne désignons aucun être en particulier, mais cette suprême Vérité qui habite une grande variété de substances ».

Cette conception d'un Dieu impersonnel, que nous voyons apparaître ici, paraît être en contradiction absolue avec la conception anthropomorphique et évolutionniste que nous avons indiquée précédemment ; mais sans doute faut-il faire une distinction et admettre que le Dieu corporel qui réside dans la planète *Colob* n'est que le chef de cette hiérarchie d'êtres « particuliers » que les Mormons appellent aussi des dieux ; et encore devons-nous ajouter que le Mormonisme, dont les dirigeants passent par toute une série d'« initiations », a vraisemblablement un exotérisme et un ésotérisme. Mais continuons : « Chaque homme est un agrégat d'autant d'individus intelligents qu'il entre dans sa formation de particules de matière ». Ici, nous trouvons quelque chose qui rappelle à la fois le monadisme leibnizien, entendu d'ailleurs dans son sens le plus extérieur, et la théorie du « polypsychisme » que soutiennent certains « néo-spiritualistes ». Enfin, toujours dans le même ordre d'idées, le président Brigham Young, dans un de ses sermons, proclama que « la récompense des bons sera une progression éternelle, et la punition des méchants un retour de leur substance aux éléments primitifs de toutes choses ». Dans diverses écoles d'occultisme, on menace pareillement de « dissolution finale » ceux qui ne pourront parvenir à acquérir l'immortalité ; et il y a aussi quelques sectes protestantes, comme les Adventistes notamment, qui n'admettent pour l'homme qu'une « immortalité conditionnelle ».

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer ce que valent les doctrines des Mormons, et aussi pour faire comprendre que, malgré leur singularité, leur apparition ne constitue pas un phénomène isolé : elles représentent en somme, dans beaucoup de leurs parties, des tendances qui ont trouvé de multiples expressions dans le monde contemporain, et dont le développement actuel nous apparaît même comme le symptôme assez inquiétant d'un déséquilibre mental qui risque de se généraliser si l'on n'y veille soigneusement ; les Américains ont fait à l'Europe, sous ce rapport, de bien fâcheux présents.

René Guénon.

LES REVUES

— Le *Speculative Mason* (n° d'avril) contient la suite des études que nous avons signalées précédemment ; au sujet des « colonnes », il est question des différents ordres d'architecture et des difficultés auxquelles donnent lieu les correspondances symboliques qui leur ont été attribuées ; il semble en effet que ce point soit de ceux où il s'est introduit quelques-unes de ces confusions qui ne sont que trop nombreuses dans la Maçonnerie moderne. — Dans *The Preparation for Death of a Master Mason*, il s'agit cette fois de la constitution de l'homme et de la distinction de ses différents éléments, surtout d'après les sources hermétiques et néo-platoniciennes ; l'auteur fait remarquer très justement les inconvénients de l'usage vague et confus que les modernes font du mot « âme » (*soul*), dans lequel ils comprennent indistinctement des choses d'ordre entièrement différent. — Mentionnons encore une note où, à propos de l'absence du grade de Maître dans les premiers temps de la Maçonnerie spéculative, il est dit nettement que « cette situation anormale était due aux qualifications défectueuses des membres des quatre Loges qui avaient formé la Grande Loge en 1717 », et qui ne possédaient pas tous les grades de la hiérarchie opérative ; la reconnaissance de cette vérité est assez rare pour mériter d'être soulignée tout spécialement.

— Dans le *Symbolisme* (n° d'avril), G. Persigout étudie *« La Clef du Grand Arcane »*, c'est-à-dire la figure donnée sous ce titre, et sans commentaire, par Éliphas Lévi dans *La Clef des Grands Mystères* ; il est arrivé, après diverses recherches, à penser, et sans doute avec raison, que cette figure a été composée par Éliphas Lévi lui-même. Il s'efforce d'expliquer et de justifier les correspondances indiquées par la situation de ses divers éléments ; c'est là une peine assez inutile à notre avis, car ces correspondances sont visiblement « brouillées », ainsi qu'il arrive du reste assez fréquemment dans des cas de ce genre, et sans qu'on puisse toujours se rendre compte si de telles confusions, qui se sont d'ailleurs souvent transmises d'un auteur à un autre, sont intentionnelles ou tout au moins l'ont été à l'origine, ou si elles ne représentent que des méprises et des déformations involontaires, qui en somme seraient facilement explicables par la dégénérescence du symbolisme, ou plutôt de sa connaissance, dans les temps modernes.